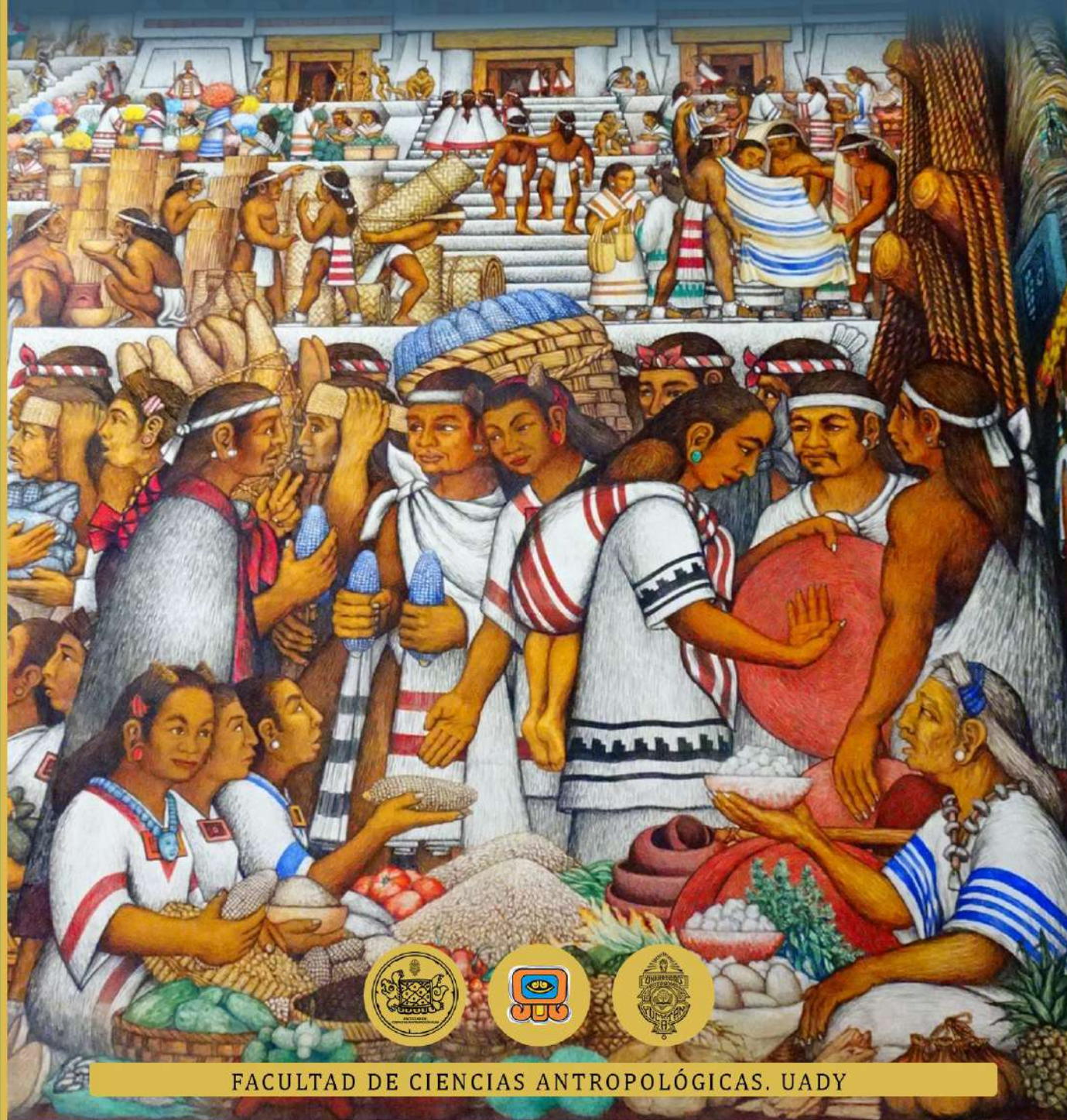


Antrópica

Revista de Ciencias Sociales y Humanidades



FACULTAD DE CIENCIAS ANTROPOLÓGICAS. UADY

Antrópica. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades

Año 9, vol. 9, núm. 18 julio-diciembre 2023



Antrópica. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades es una revista científica de ciencias sociales y humanidades en formato digital, semestral, fundada por estudiantes y profesores de la Facultad de Ciencias Antropológicas de la Universidad Autónoma de Yucatán. El primer número apareció en 2015.

La publicación está dirigida a toda la comunidad científica y académica: estudiantes, profesores docentes, investigadoras e investigadores de los campos de la Antropología, Arqueología, Ciencias Políticas, Comunicación Social, Derecho, Economía, Filosofía, Historia, Literatura, Psicología y Sociología. La revista recibirá colaboraciones originales e inéditas, escritas en idioma español y que no estén siendo postuladas de forma simultánea en otras publicaciones, revistas u órganos editoriales.

Antrópica. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades, en afán de fomentar el intercambio global del conocimiento y las ideas, permite el acceso a sus contenidos (tanto de texto como visuales) sea para descargar, leer, copiar, imprimir y consultar. En caso de emplearse o reproducirse de forma total o parcial algún contenido, es obligatorio citar su procedencia y respetar los derechos de autor.

Antrópica. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades es una publicación gratuita y no cobra cuotas por la publicación de sus artículos.

Es una publicación arbitrada, dictaminada por pares ciegos e indexada. Integra el índice Latindex

Las opiniones expresadas por los autores no necesariamente reflejan la postura del editor de la publicación. Queda estrictamente prohibida la reproducción total o parcial de los contenidos e imágenes de la publicación sin previa autorización de la Facultad de Ciencias Antropológicas de la Universidad Autónoma de Yucatán.

ISSN: 2448-5241

Sitio web: www.antropica.com.mx

Email: revista.antropica@gmail.com

Información legal

ANTRÓPICA. REVISTA DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES, año 9, vol. 9, núm. 18, julio-diciembre 2023 es una publicación semestral editada por la Universidad Autónoma de Yucatán, México a través de la Facultad de Ciencias Antropológicas. Km. 1 Carretera Mérida-Tizimín, Cholul, C.P. 97305, Apartado Postal 1405, Correo Centro, Mérida, Yucatán. Tel.: +52 (999) 930 0090 Ext. 2118 <http://www.antropologia.uady.mx/revista/antropica/antropica.php>. Editores responsables: Gabriel Angelotti Pasteur. Número de reserva de derechos al uso exclusivo: 04-2018- 113011041100-203, ISSN 2448-5241, ambos otorgados por el Instituto Nacional del Derecho de Autor. Responsable de la última actualización, Rodrigo Vences Nava. Facultad de Ciencias Antropológicas., Km. 1 Carretera Mérida- Tizimín, Cholul, C.P. 97305. Fecha de última modificación, 24 de junio de 2023.

Transparencia

Los materiales e insumos necesarios para el proceso de trabajo y publicación (fotocopias, impresiones y papeles) y los mobiliarios (escritorio, teléfono, conexión a internet) son provistos por la UADY y la Facultad de Ciencias Antropológicas. Mientras que los electrónicos (computadoras, escáner, impresora, grabadoras digitales, proyector digital, cámaras de videograbación, cámaras fotográficas, tripies y otros accesorios) fueron adquiridos en proyectos financiados por PRODEP (Secretaría de Educación Pública) y CONACYT, en convocatorias distintas; estando todos ellos inventariados y resguardados por la UADY.

Además, la UADY brinda apoyo legal (mediante el departamento jurídico) y se responsabiliza por el pago para la renovación del nombre de la publicación ante INDEAUTOR. Mientras que la Facultad de Ciencias Antropológicas respalda técnicamente (mediante el departamento de computación) y aporta para el pago de la página web. Cualquier otro gasto adicional que pueda presentarse, en particular relacionados con la promoción y difusión de la publicación, pueden ser solventados por los integrantes del equipo técnico o el Director de la publicación.

Lo señalado resulta suficiente para que podamos publicar dos números anuales en el formato digital. Es importante señalar que **Antrópica. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades** no posee cuenta bancaria ni está interesada en recibir financiamiento externo o apoyo económico de empresas, fundaciones, gobiernos o particulares.



Ilustración de la portada

La figura de la portada es un fragmento de la obra titulada “La historia de Tlaxcala y su contribución a lo mexicano”, realizada por el gran maestro Desiderio Hernández Xochitiotzin. La obra cubre una superficie de 450 metros cuadrados y se encuentra ubicada en el Palacio de Gobierno del Estado de Tlaxcala, México.

Para obtener más información, puedes consultar la siguiente dirección:

<https://www.gob.mx/cultura/articulos/murales-del-palacio-de-gobierno-de-tlaxcala-codices-modernos-de-la-historia-tlaxcalteca?idiom=es>

DIRECTORIO

Universidad Autónoma de Yucatán

M. en C. Carlos Estrada Pinto

Rector

Facultad de Ciencias Antropológicas

Dra. Rocío Leticia Cortés Campos

Directora

Gabriel Angelotti Pasteur (UADY)

Editor de la revista

COMITÉ EDITORIAL

Dr. Frausto Oscar Martínez

Universidad de Quintana Roo, Quintana Roo

Dra. Paola Peniche Moreno

Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social
Unidad Peninsular, CIESAS. Mérida, Yucatán. México.

Dr. Jesús Lizama

Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social
Unidad Peninsular, CIESAS. Mérida, Yucatán. México.

Dr. David de Ángel García

Centro Peninsular en Humanidades y Ciencias Sociales, Universidad Nacional
Autónoma de México (CEPHCIS), Mérida, Yucatán. México

Dr. Marco Calderón Mólgora

El Colegio de Michoacán (COLMICH), Zamora, Michoacán. México

Dra. Ella Fanny Quintal Avilés

Centro Yucatán del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), Mérida, Yucatán. México

Dra. Margarita Rosales González

Centro Yucatán del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH). Yucatán. México

Dr. Luis Escala Rabadán

El Colegio de la Frontera Norte (COLEF), Tijuana, Baja California. México

Dr. Guillermo Alonso Meneses

El Colegio de la Frontera Norte (COLEF), Tijuana, Baja California. México

Dr. Carlos Welsh Rodríguez

Universidad Veracruzana. Departamento Centro de Ciencias de la Tierra. México.

COMITÉ ASESOR

Dra. Silvia Valiente

Instituto Regional de Estudios Socio-culturales- IRES; CONICET.
Universidad Nacional de Catamarca (UNCA). Argentina

Dr. Luis Alberto Suárez Rojas

Departamento de Antropología de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (UNMSM), Lima, Perú.

Dra. Edna M. Rodríguez Gaviria

Institución Universitaria Colegio Mayor de Antioquia. Colombia

Mtra. Gracia Violeta Ross Quiroga

Red Nacional de Personas con VIH en Bolivia (REDBOL), Bolivia

Dr. Jaime Andrés González González

Centro de Educación y Cultura Americana (CECA), Santiago, Chile.

Dr. Luis Vázquez León

Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social
Unidad Regional Occidente (CIESAS). Jalisco. México.

Dra. Inés Cortés Campos

Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social
Unidad Peninsular (CIESAS). Mérida, Yucatán. México

Dr. Enrique Rodríguez Balam

Centro Peninsular en Humanidades y Ciencias Sociales, Universidad Nacional
Autónoma de México (CEPHCIS). Mérida, Yucatán.

Dr. Jesús Solís Cruz

Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas. México

Dr. Joel Francis Audefroy

Instituto Politécnico Nacional. México.

Dr. Raymundo Padilla Lozoya

Universidad de Colima, Facultad de Letras y Comunicación,
Licenciatura en Periodismo. Colima.

Dra. Lourdes Romo Aguilar

El Colegio de la Frontera Norte. Sede Ciudad Juárez (COLEF),
Chihuahua. México.

Dr. Juan Manuel Rodríguez Esteves

El Colegio de la Frontera Norte (COLEF), Tijuana, Baja California. México.

Dra. Vanessa Vázquez Sánchez

Museo Antropológico Montané, Facultad de Biología, Universidad de La Habana

Dr. Armando Rangel Rivero

Museo Antropológico Montané, Facultad de Biología, Universidad de La Habana

ASISTENTE

Naim Elías Sánchez Aguayo

Universidad Autónoma de Yucatán

EDITORES DE PRODUCCIÓN

Aurora Euan Couoh

Universidad Autónoma de Yucatán

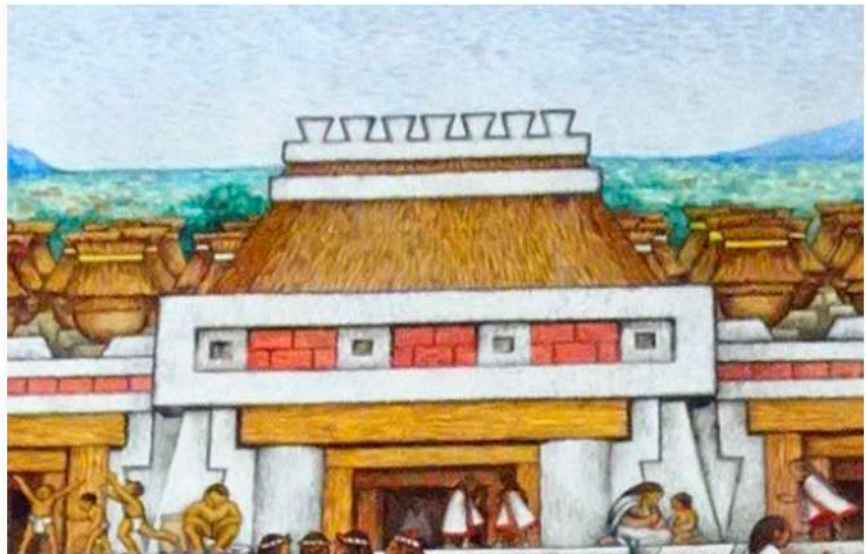
Mtro. Gonzalo Rosado García

Universidad Autónoma de Yucatán

Mtro. Rodrigo Vences Nava

Universidad Autónoma de Yucatán

Índice y editorial



ÍNDICE

JULIO - DICIEMBRE 2023

Antrópica. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades
Año 9, Vol. 9, Núm. 18 | ISSN:2448-5241

Carta editorial, índice y datos legales

11

Resiliencia y cambio: Antrópica en la Era Postpandémica
Resilience and Change: Antropica in the Post-Pandemic Era
por Gabriel Angelotti Pasteur

Artículos académicos

17

Jóvenes profesionistas mayas en el diálogo de saberes: interculturalidades, resignificaciones generacionales y desigualdades
Mayan young professionals in the dialogue of knowledges: interculturalities, generational resignifications and inequalities
por Víctor Hugo Ramos Arcos

41

Autodeterminación indígena, autonomía política y federalismo en México. Pensar desde Chiapas los nuevos retos de los gobiernos indígenas locales
Indigenous self-determination, political autonomy and federalism in Mexico. To think from Chiapas the new challenges of local indigenous governments
por Jesús Solís Cruz

67

Voces desde los territorios: “Carretera de las Culturas” San Cristóbal de Las Casas-Palenque y el *sentipensar* de los pueblos originarios en Chiapas
Voices of the territory: “Carretera de las Culturas” San Cristóbal de Las Casas- Palenque and the sentipensar of the original towns in Chiapas
por Delmar Ulises Méndez-Gómez y Emilio Pérez Pérez

93

La historia sociocultural de la salud y la enfermedad como herramienta para entender la evolución de la comunicación sanitaria en México. Una revisión de la literatura
The sociocultural history of health and illness as a tool to understand the evolution of health communication in Mexico. A literature review
por Tomás López Ramírez

111

Entrevista a Barbé Riesco: La divulgación cultural y la información especializada en temática religiosa
An interview with André Barbé Riesco: Cultural dissemination and specialized information on religious issues
por José Antonio Abreu Colombri

Fotografía etnográfica

123

Las fotografías como evidencias de respuestas adaptativas ante eventos ambientales extremos: dos estudios de caso en Cuba
Photos as evidences of adaptative responses in extreme environmental events: two follow-up case studies in Cuba
por Armando Rangel Rivero y Vanessa Vázquez Sánchez



139

La feria de semillas regresa, Chacsinkín 2002-2022

The seed fair returns, Chacsinkin, 2002-2022

por Margarita Rosales González y Gabriel Benavides Rosales

Reseñas

155

El proceso de turistificación en el traspaís de Cancún-Riviera Maya: mirada a los actores locales

The process of touristification in the hinterland of Cancun-Riviera Maya: gaze at the local actors

por Yassir Jesús Rodríguez Martínez

163

El Atila de Madrid. La forja de un banquero en la crisis de la monarquía (1685-1715)

The Attila of Madrid. The forge of a banker in the crisis of the monarchy (1685-1715)

por Joaquín Martos Crespo

Dossier

181

Presentación dossier:

Hacer decolonial y geopolíticas del conocimiento ancladas en el lugar

Decolonial making and geopolitics of knowledge anchored in place

por Silvia Carina Valiente y Gilberto Ferreira da Silva

185

Pensando la construcción de las masculinidades desde la dimensión socioespacial:

¿Qué pueden revelar las dinámicas de un gimnasio de musculación?

Thinking about the construction of masculinities from the socio-spatial

dimension: What the gym's dynamics can reveal?

por Ariel Pereira Da Silva Oliveira

205

De la voz compartida a la experiencia apropiada. Una auto-etnografía sobre prácticas feministas como pistas de vida

From the shared voice to the appropriate experience. An autoethnography on

feminist practices as clues to life

por Victoria Pasero Brozovich

235

Violencia interseccional en lxs cuerpxs-territorios de las mujeres indígenas

Intersectional violence in the bodies-territories of indigenous women

por Cintia Rodríguez Garat

263

Agroecología como respuesta territorial en clave decolonial: aproximaciones desde el cinturón hortícola platense

Agroecology as a territorial response in a decolonial key: approaches from the horticultural belt of La Plata

por Martín Nicolás Sotiru





Resiliencia y cambio: Antrópica en la Era Postpandémica

Resilience and Change: Antropica in the Post-Pandemic Era

Gabriel Angelotti Pasteur

Universidad Autónoma de Yucatán

<https://orcid.org/0000-0003-0639-594X>

gabrielotti@yahoo.com

El próximo año conmemoraremos una década de trabajo continuo en nuestra revista, lo cual, como es de imaginarse, representa un logro significativo para todo el equipo editorial. Por tal motivo, hemos contemplado celebrar el acontecimiento mediante la realización de algunas actividades académicas y lúdicas.

La importancia de este aniversario reside en que nos motiva a reflexionar sobre lo hecho durante estos años. Haciendo un balance rápido, podemos afirmar que lo más significativo fue contribuir a la difusión del conocimiento científico en las ciencias sociales y las humanidades del habla castellana. Según un reciente análisis, hemos publicado un total de 288 artículos, de los cuales 227 fueron trabajos académicos originales. Esto equivale a un promedio de 28 artículos por año. Estas cifras pueden parecer frías e impersonales, pero adquieren relevancia cuando consideramos el contexto institucional y organizativo en el que se lleva a cabo esta publicación, es decir, en un entorno limitado en recursos económicos, con trabajo voluntario y autogestionado.

Este tiempo fue un período de aprendizaje. No podemos negar el hecho de que comenzamos este proyecto editorial sin tener conocimientos previos sobre el tema. Al inicio, solo contábamos con una curiosidad innata y el entusiasmo que siempre acompaña a los nuevos desafíos. Destaco el término “entusiasmo” porque esta fue la emoción que nos motivó e impulso desde el principio. Con una visión retrospectiva, puedo afirmar que el término fue adecuado y describe con cierta precisión lo que sucedió en esos tiempos. El entusiasmo fue el motor que nos impulsó a comenzar esta experiencia editorial con dedicación.

Durante estos años en la revista hemos adquirido una valiosa experiencia y superado numerosos desafíos. La pandemia de COVID-19 marcó un momento crucial que nos obligó a realizar cambios en la gestión de la publicación. Antes, en la época prepandémica, las labores eran presenciales y solíamos hacerlas en conjunto en algún espacio de la propia Facultad de Ciencias Antropológicas. Nos reuníamos y trabajábamos en equipo para abordar los asuntos cotidianos de la revista. En aquel entonces,

teníamos un equipo numeroso que incluía a estudiantes que realizaban su servicio social, becarios y aprendices del programa federal Jóvenes Construyen el Futuro. Sin embargo, el equipo comenzó a disminuir. Las razones de esta merma fueron diversas. La principal, surgió cuando las autoridades universitarias rechazaron renovar el programa de servicio social, alegando que nuestra revista no tenía una “función social” y, además, que no atendía las necesidades y urgencias de algún grupo “vulnerable”. Por estas razones nos negaron la renovación del proyecto de servicio social y nos obligaron a reducir, drásticamente, el número de colaboradores. Obviamente, no estuvimos de acuerdo con esa decisión, pero nuestras observaciones y quejas fueron ignoradas, lo que resultó en la falta de voluntarios para colaborar en la revista.

Esta situación nos impulsó a cambiar nuestra forma de trabajo y adoptar una estrategia nueva. La más relevante fue dejar de realizar las tareas de corrección de estilo. Específicamente, nos referimos a las correcciones ortotipográficas de los artículos aprobados, las cuales en algunos casos eran numerosas y difíciles de abordar. En ocasiones, los autores enviaban artículos con graves problemas de redacción, lo cual significaba una carga de trabajo muy extenuante y, al mismo tiempo, generaba un sentimiento de injusticia. Especialmente, si se tiene en cuenta que nuestra revista no cobra ni a los lectores ni a los autores y que es de acceso libre y gratuito.

En ese momento nos dimos cuenta de que esta labor era la que demandaba más tiempo y esfuerzo en todo el proceso de publicación. Al renunciar a ella, nos liberamos de una carga considerable. Al mismo tiempo, nos dimos cuenta de que la corrección de estilo tenía cierta artificialidad. En cierto sentido, el corrector introducía palabras nuevas en el texto y ello maquillaba la verdadera voz del autor. Desde entonces, consideramos justo y apropiado que los propios autores asumieran la responsabilidad tanto del contenido como de la forma de los artículos que creaban. Al hacer este ajuste en el proceso editorial, logramos preservar la integridad y autenticidad de los artículos recibidos. Además, es oportuno preguntar ¿No sería pertinente considerar tanto el contenido como la forma al evaluar la autoría de un artículo, abarcando tanto las ideas presentadas como la calidad de la redacción del trabajo originalmente enviado? En caso de que la respuesta sea afirmativa, entonces el autor o autora debería asumir la responsabilidad de ambos aspectos.

Tras la pandemia nuestro equipo quedó reducido, pero ello no afectó la publicación. Desde entonces comenzamos a trabajar de forma remota. Con los autores nos manejamos a través de la plataforma del OJS, mientras que el equipo lo hicimos mediante el correo electrónico y WhatsApp. De manera inmediata, pudimos comprobar que los resultados fueron sumamente positivos, ya que logramos no solo cumplir con la edición de la revista, sino también reducir los tiempos requeridos para las diversas tareas de publicación. De esta manera, logramos finalizar la revista antes de lo previsto, un logro destacable que suele ser un desafío insuperable para muchos editores.



Nuevos índices y lugares para consultar la publicación

En los últimos meses, hemos conseguido incluir la revista en las plataformas de Calameo y Pubhtml5. Estas plataformas son gratuitas y de fácil acceso. Las direcciones son las siguientes:

Calameo: <https://www.calameo.com/search#search-Revista%20antropica/books>

Pubhtml5: <https://global.pubhtml5.com/es/>

Gracias a estos recursos digitales, es posible leer y descargar la revista en su totalidad en cualquier dispositivo móvil o computadora. Además, esta forma de visualización es significativa, ya que nos permite apreciar el diseño de la publicación y varios aspectos que no logran observarse en su magnitud al consultar los artículos de forma individual. Es importante destacar que desde el principio concebimos la revista como una unidad integrada, un ejemplar que incluye tanto el texto como todos los elementos gráficos de diseño, como la tipografía, las imágenes de las páginas internas, los tipos de líneas, los símbolos, la imagen de la portada, la contraportada, las viñetas, el orden de las secciones y el espacio de la revista. Además, pensando en los lectores, hemos optado por presentar el texto en una sola columna, para que se ajuste a los diferentes tipos de dispositivos electrónicos, ya sea un celular, una tableta o una computadora.

Es importante resaltar que, en la Biblioteca Campus De Ciencias Sociales, Económicas-Administrativas y Humanidades de la UADY, se encuentran a disposición ejemplares impresos de la revista. Esta medida se ha tomado con el objetivo de facilitar la consulta física y garantizar un respaldo de la publicación.

En cuanto al presente número, el mismo consta de una selección de cinco artículos académicos, dos fotografías, dos reseñas y un dossier temático titulado "*Hacer decolonial y geopolíticas del conocimiento ancladas en el lugar*", el cual incluye cuatro artículos relacionados con ese tema. Queremos agradecer sinceramente a la Dra. Silvia Valiente del Instituto Regional de Estudios Socio-culturales- CONICET, Universidad Nacional de Catamarca, Argentina, y al Dr. Gilberto Ferreira da Silva de la Universidad de La Salle, Canoas, (Brasil) por coordinar este dossier. Valoramos mucho su confianza en nuestra publicación. ☼

Atentamente

Gabriel Angelotti Pasteur

Editor de la revista.

Mérida, Yucatán, 19 de junio de 2023



Artículos académicos





Jóvenes profesionistas mayas en el diálogo de saberes: interculturalidades, resignificaciones generacionales y desigualdades

Mayan young professionals in the dialogue of knowledges: interculturalities, generational resignifications and inequalities

Víctor Hugo Ramos Arcos

Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca (México)

<https://orcid.org/0000-0003-2093-6626>

victor_ri@hotmail.com

Recibido: 30 de agosto de 2022.

Aprobado: 17 de mayo de 2023.

Resumen

A partir de las experiencias educativas y profesionales de jóvenes mayas con estudios universitarios se analizan los papeles que éstos juegan como actores emergentes en el diálogo de saberes en Yucatán. Especial énfasis se otorga a comprender cómo es que ciertos agentes de redes profesionalizadas los acercan a la perspectiva intercultural y al diálogo de saberes, y cómo es que su integración a dichas redes permite su consolidación como actores autónomos en el diálogo de saberes. A partir de una metodología cualitativa y el análisis de tres escenarios (ambiental, comunitario y cultural), se muestra cómo en el actuar de estos jóvenes se elaboran resignificaciones generacionales de los saberes mayas y a su vez, se perfilan como actores emergentes, procesos que en ocasiones generan conflictividades con las comunidades, las generaciones anteriores de profesionistas mayas y el Estado. Se explora además el peso de las desigualdades como obstáculo para una plena y equitativa participación en el diálogo de saberes.

Palabras clave: Jóvenes indígenas; diálogo de saberes; profesionistas mayas; interculturalidad; desigualdades.

Abstract

From the educational and professional experiences of Mayan young with university studies, the roles they play as emerging actors in the dialogue of knowledge in Yucatan are analyzed. Special emphasis is placed on understanding how certain agents of professionalized networks bring them closer to the intercultural perspective and the dialogue of knowledges, and how their integration into these networks allows their consolidation as autonomous actors in the dialogue of knowledges. Based on a qualitative methodology and the analysis of three scenarios (environmental, community and cultural), it is shown how in the actions of these young people generational resignifications of Mayan knowledge are elaborated and, in turn, they are outlined as emerging actors, processes that sometimes generate conflicts with the communities, the previous generations of Mayan professionals and the State. The weight of inequalities is also explored as an obstacle to a full and equitable participation in the dialogue of knowledge.

Keywords: Indigenous young; dialogue of knowledges; mayan professionals; interculturality; inequalities.

Introducción

Cada cierto tiempo se forman generaciones de profesionistas indígenas, cada una con sus particularidades, discursos, momentos históricos y prácticas del ser indígena. Con la irrupción del zapatismo en la vida nacional, dio luz a una etapa de transformaciones para los pueblos originarios de México. Una de las más trascendentales ha sido con relación a la educación, cuando el Estado mexicano emprendió algunas iniciativas orientadas a ofrecer una educación más consecuente. Este proceso inacabado aún, ha permitido que la educación haya pasado de ser quizá el principal mecanismo de la homogeneización cultural e integración a la nación mexicana, a una vía de bienestar social para los indígenas. Lo anterior, ha dado lugar a diversas iniciativas no solo desde el Estado, sino también desde los pueblos indígenas.¹

En torno a la educación superior, la puesta en marcha de universidades interculturales ha sido una de las políticas educativas más robustas del Estado, y aunque dichos establecimientos representan un gran avance en brindar opciones de educación superior, existen numerosas críticas sobre las mismas. Se ha argumentado por ejemplo que la interculturalidad es más un discurso del Estado que una realidad, como parte de una política postindigenista destinada a administrar la diferencia cultural, pero no a revertir la posición social desventajosa de los indígenas. Pérez y Argueta (2019) incluso definen la estrategia como una forma de ‘domesticación’ de las demandas del movimiento indio, en la que el elemento político es neutralizado; o bien como una estrategia de legitimación institucional en tanto aparente respuesta a las exigencias sobre educación (Bermúdez, 2015). Lo anterior se ejemplifica por ejemplo en que la currícula de las universidades interculturales muchas veces se centra en aspectos culturales, cayendo a veces en su folclorización; o bien, en la ausencia de temas como la exclusión social, la memoria histórica de los pueblos o los debates sobre una nueva nación. Desde estas visiones críticas se considera imposible avanzar hacia relaciones interculturales justas (López, 2006).

Frente a ello, desde el trabajo colaborativo entre organizaciones sociales indígenas, de la sociedad civil, académicos y algunas iglesias han surgido otras propuestas educativas que pretenden constituir instituciones más pertinentes para y desde los propios pueblos originarios (Bermúdez, 2020). Desde una perspectiva crítica de la interculturalidad en estos establecimientos se abordan en la currícula

¹ En este trabajo nos referiremos a indígenas, indios, pueblos indígenas, pueblos originarios cuando se trate de abarcar a todos los grupos étnicos de México. Sin embargo, se reconoce que tales denominaciones son problemáticas en tanto fueron impuestas desde el nacionalismo mexicano (Warman, 2002). En ese sentido, se resalta brevemente que en Yucatán, la denominación de indígena es poco reconocida, y por el contrario, existe una amplia variabilidad en la hetero y auto adscripción (Castañeda, 2004). De esta manera, se recurrirá a la denominación de “maya” cuando se trate de abordajes sobre el grupo étnico “maya yucateco”.



contenidos como las relaciones de subordinación y las desigualdades; a la vez que se busca reposicionar los saberes de los pueblos frente a la sobrevaloración de Occidente en las vías de escolarización oficiales.

Respecto a las universidades públicas convencionales, la interculturalización está casi ausente, como si el proceso solo debiera suceder en las universidades con mayoría indígena (Olivera y Dietz, 2017, p. 10).² Sin embargo, en algunas universidades convencionales se han echado andar propuestas en ese sentido. Grupos académicos indígenas y no indígenas, en colaboración con otros actores, han lanzado iniciativas dirigidas a poner en la mesa las perspectivas de la interculturalidad, las epistemologías del sur y el diálogo de saberes, y con ello, el surgimiento de programas de estudio, publicaciones y una mayor vinculación comunitaria de la universidad en esas líneas.

En este incipiente proceso es relevante indagar qué sucede cuando las nuevas generaciones de jóvenes indígenas se forman en entornos educativos donde la interculturalidad y el diálogo de saberes están presentes. Y es que tanto las estructuras institucionales en las que se han formado los profesionistas indígenas junto con los contextos socioculturales que viven, son determinantes en cómo definen sus dinámicas, discursos y prácticas en las relaciones con su grupo étnico, el resto de la sociedad y el Estado.³

El presente artículo tiene como objetivo analizar las experiencias educativas y profesionales de jóvenes profesionistas mayas en espacios donde se produce o pretende generar el diálogo de saberes. A partir de ello, se busca responder a la pregunta de cómo y a partir de qué contextos sociales los jóvenes profesionistas mayas se convierten en actores del diálogo de saberes. Se presta especial énfasis en analizar las distintas interacciones sociales con actores relevantes que transmiten saberes, inspiran ideas, dialogan o se conflictúan con los jóvenes. Posterior a esta introducción, se presentan las premisas teórico-epistemológicas y la metodología implementada. En los resultados, se muestran las condicionantes sociales que comparten los jóvenes profesionistas mayas, para luego analizar tres escenarios contextuales donde se suscitan los diálogos de saberes. Al término se presentan las reflexiones e interrogantes surgidas en la investigación.

2 En México, las universidades convencionales se han concebido bajo el modelo occidental, con una transmisión de saberes de tipo eurocéntrico y universalista, sin cabida de otros saberes.

3 Una serie de investigaciones han documentado los variados perfiles que adoptan los profesionistas indígenas en distintos contextos sociohistóricos, desde intermediario cultural, cacique político, intelectual, sindicalista, militante de movimientos sociales, líder comunitario, académico, comunicador o artista; oscilando entre la influencia del indigenismo y más recientemente, los movimientos sociales indígenas (Bermúdez 2020; Bertely 2013; González 2016).



Premisas teóricas sobre el diálogo de saberes

Desde una perspectiva sociológica, en la corriente de pensamiento de las Epistemologías del Sur se plantea poner en relieve aquellos saberes invisibilizados por el pensamiento hegemónico europeo. Para ello, se ha apremiado hacer una “Ecología de saberes”, es decir, poner en marcha una serie de prácticas que hagan factible el diálogo de saberes (De Sousa, 2006). Y es que mientras persistan relaciones asimétricas entre saberes y los grupos sociales que los crean y preservan, el diálogo es poco plausible. Así, la “sociología de las ausencias” nos plantea la tarea de identificar, visibilizar y valorizar los saberes que Occidente ha negado; y hacer lo propio con quienes crean, transmiten o reconfiguran estos saberes (De Sousa, 2021, pp.112-16).

Variedad de ideas y propuestas se han dispuesto sobre la mesa para conceptualizar el diálogo de saberes. En sus inicios y todavía en ocasiones, éste pareció ser un encuentro de reflexiones entre académicos, a lo que Toledo (2011) llamó “diálogo de fantasmas”, debido a que la contraparte, en este caso los indígenas, solo eran interpretados por la academia. A ese respecto, algunos jóvenes académicos e intelectuales indígenas se han cuestionado cuáles son los saberes indígenas oídos por la academia, enunciando una compleja pregunta para el diálogo de saberes, quién decide qué es ‘el pensamiento indígena’, y cuáles son sus paradigmas verdaderos (Cariño, *et al.*, 2017, p. 518). La real inclusión de los pensadores indígenas sobre qué es y cómo hacer el diálogo de saberes es entonces imprescindible.

En el reflexionar sobre quién participa en los diálogos de saberes, también hay aportaciones normativas. Desde nuestra mirada sociológica, rescatamos tres supuestos que nos permiten indagar la configuración de las interacciones sociales en los diálogos de saberes, son relacionales, procesuales y contextuales. Se consideran relacionales en tanto los saberes se construyen de forma colectiva, en interacción con el otro y no individualmente. Los actores no son solo portadores de saberes, sino por su capacidad de agencia y de diálogo con el otro, los saberes se filtran y se transmiten y difunden con adecuaciones de cada actor, es decir, se reinterpretan, cuestionan o resignifican (Gutiérrez y Gómez, 2011). Así, se les considera procesuales, en tanto el filtraje, la resignificación y el diálogo son distintos procesos que los moldean, por tanto, los saberes no son estáticos ni reificados. Son contextuales en tanto existe una diversidad de actores y momentos históricos en una configuración de relaciones interculturales específica. Como apuntan Dietz y Mateos (2011), en América Latina las relaciones más visibles han sido entre los pueblos originarios y mestizos, mientras que en Europa resaltan las relaciones interculturales producto de las migraciones.



En ese sentido, resulta central indagar cuáles son los actores proclives a generar diálogos con el otro, e igualmente aquellos que lo obstaculizan. Dependerá en gran medida del contexto la orientación de determinado actor. Si por ejemplo, la universidad ha avanzado hacia la interculturalización, es esperable que sus departamentos académicos contribuyan de mejor manera al proceso.⁴

En la articulación del quién y el cómo, se han identificado una serie de prácticas sociales y principios éticos que facilitan el diálogo de saberes. Se presentan como imprescindibles la horizontalidad, tanto entre actores como entre saberes; asimismo, una colaboración sustentada en el compromiso, la confianza, la empatía y la autocrítica, sobre todo en relación con el eurocentrismo. Quienes logran incorporar estos preceptos, están en posibilidades de alcanzar en mejores términos el proceso (Bertely, 2013).⁵ Sin embargo, no es un proceso fácil, algunos jóvenes académicos indígenas han referido las dificultades que el diálogo de saberes vaya más allá del discurso, pues en ocasiones no se refleja en la práctica académica, incluso cuando se tiene plena conciencia de este bagaje epistemológico. Es decir, la academia aún debe lidiar para deshacerse de su *habitus* cientifista para generar diálogos verdaderos (Cumes, 2020).

Así, resulta también necesario conocer la posición de cada actor. Desde la perspectiva intercultural, en el ámbito latinoamericano se han establecido abordajes analíticos con distinciones muy claras entre el quehacer del Estado y otros actores. Cuando el proceso se concibe en el Estado, se le concibe “desde arriba”, y cuando se formula desde distintos tipos de organizaciones o movimientos sociales, se le ha llamado “desde abajo” (López, 2006). Además de esta mirada dicotómica, Dietz y Mateos (2011, pp. 21-47) señalan que existe una multiplicidad de interpretaciones sobre las dinámicas de la interculturalidad, a partir de la interacción entre diferentes actores.⁶ Los actores enarbolan un discurso intercultural de acuerdo a sus fines y lo hacen valer en las arenas donde juegan. Así, se pueden identificar modelos de interculturalización más complejos y posibles matices en función de la interacción actoral, de forma que un actor puede situarse simultáneamente “arriba” como “abajo”, de forma “intersituada”, es decir, sin que su posición necesariamente determine su proceder ni concepción sobre la interculturalidad.⁷

4 Pérez y Argueta (2019) refieren cómo las etnociencias en sus inicios tendieron a incorporar a sus cánones los saberes indígenas, mas no a dialogar con ellos. Hoy día numerosos científicos de ese campo en México pueden presumir avances notorios en el diálogo de saberes.

5 La investigación-acción participativa destaca como uno de los enfoques de interacción más prominentes entre académicos y grupos sociales. Bertely (2013) llevó a cabo una estrecha colaboración con organizaciones indígenas desde dicha óptica, del que resaltaba el compromiso con los pueblos indígenas como cualidad intrínseca para alcanzar relaciones interculturales plenas.

6 Cabe mencionar la vastedad de significados sobre interculturalidad, a veces funge como constructo teórico, otras como eje de acción política o como mero discurso retórico (Bermúdez, 2020: 39).

7 Ejemplo de ello son las experiencias de Dietz y Mateos que, junto con un grupo de colegas,



Respecto a la metodología, se realizó una investigación exploratoria de tipo cualitativo mediante entrevistas semi estructuradas con 7 jóvenes mayas profesionistas. En específico, 3 hombres y 4 mujeres, de entre 23 y 30 años de edad, todos originarios de Yucatán (algunos con periodos de migración a Quintana Roo). Seis de ellos estudiaron en una universidad pública convencional situada en Mérida, Yucatán, y uno realizó estudios de nivel técnico superior. En relación al lugar, es necesario hacer notar que, si bien buena parte de la agencia de estos jóvenes sucede en Mérida, también se caracteriza por una incidencia multiterritorial, tanto en sus propias comunidades de origen, como en otros contextos rurales, semi rurales o urbanos. Asimismo, se puntualiza que a fin de proteger las identidades de los entrevistados se recurre a seudónimos, lo propio se hizo con actores, localidades de origen e instituciones. Las entrevistas fueron analizadas con el *software* de análisis cualitativo Atlas.ti, mediante la codificación desde categorías de análisis que permitieran perfilar su rol como agentes del diálogo de saberes. A saber, se distinguen categorías en torno a agencia (individual, colectiva), desigualdades (educativas, laborales, origen social), espacios de agencia (comunidades, instituciones, universidad), interacciones sociales (comunidad, pares, academia, organizaciones) y naturaleza de las mismas (horizontalidad, verticalidad, intergeneracional, intrageneracional), saberes y perspectivas de análisis (mayas, académicos) y vínculos comunitarios (diálogo, conflicto, ausencia).

Experiencias compartidas

Las trayectorias educativas y profesionales de los jóvenes profesionistas mayas están atravesadas por distintas experiencias comunes, y son determinantes en las prácticas e interacciones sociales con las que participan como actores en el diálogo de saberes. Estas transversalidades contribuyen a una configuración específica que los distingue como una nueva generación de profesionistas mayas.

Desigualdades

Las desigualdades sociales de variada índole influyen en las posibilidades de incidir en el diálogo de saberes. A nivel intragrupal, entre los jóvenes mayas universitarios se diferencian entre un grupo que conforma una élite, hijos o familiares de profesionistas mayas, que cuentan con mayores ventajas económicas, así como capitales culturales sobre el grupo étnico y la educación universitaria, que facilitan su experiencia educativa y de igual modo, su incursión en el diálogo

impulsaron la interculturalización de su universidad, en colaboración con actores comunitarios indígenas -entre ellos, profesionistas indígenas-. El resultado fue la creación de la Universidad Veracruzana Intercultural (UVI), una institución distinguida por la pertinencia cultural de su currículo, la práctica del diálogo de saberes y una cotidiana vinculación comunitaria. Relevante es que cada sede cuenta con un consejo consultivo donde actores comunitarios indígenas inciden en la institución (Dietz, Cortés y Boudar, 2020).



go de saberes.⁸ En contraste, aquellas grandes mayorías de población maya con severas desventajas socioeconómicas pero también educativas, experimentan dificultades para ser partícipes de estos procesos. En la investigación, todos los entrevistados provenían de familias en desventaja social, y tenían en común que casi todas las familias habían migrado del campo a urbes peninsulares (Mérida o ciudades de la Riviera Maya), donde si bien no resolvían por completo su situación, se aliviaba parcialmente.

Así, en tanto la migración a la ciudad no es garantía de movilidad social y la educación superior no conduce *per se* a superar las dificultades del origen social, hoy en día la precariedad laboral es una realidad generalizable para los profesionistas indígenas de orígenes empobrecidos (Mateos, Dietz y Mendóza, 2016).⁹ El desempleo, salarios bajos o la inestabilidad laboral son desventajas y restricciones para el ejercicio profesional que acompañan su participación en el diálogo de saberes.

La precariedad obliga en ciertos casos a ser partícipe en los tiempos libres y desde empleos precarizados, con lo que se puede decir que desarrollo profesional de estos jóvenes oscila entre los deseos y las necesidades. De hecho, en algunas narrativas se hace patente el anhelo de encontrar espacios profesionales más idóneos, lo cual se percibe poco probable, “hay que ser de dinero para hacer literatura”, sentencia uno de ellos. Estas condicionantes suponen una posición desventajosa frente a otros actores con mejor situación para incidir en el diálogo de saberes, sean los viejos profesionistas mayas posicionados en el Estado,¹⁰ académicos o sus pares mayas con una situación social más holgada.

Nuevos referentes de comunidad y ser maya

La experiencia en común de haber migrado a Mérida u otra urbe peninsular, o la de estudiar la universidad, junto con la constante movilidad, resignifican el sentido de comunidad entre los jóvenes profesionistas mayas. La migración urbana no se traduce en un adiós definitivo al lugar de origen, sino que muchas veces se torna pendular, con ires y venires constantes. Además del arraigo familiar, también la geografía yucateca (planicies) contribuye a facilitar la conexión rural-urbana,

8 Basta indagar acerca de las trayectorias familiares de algunos jóvenes profesionistas que sobresalen en el diálogo de saberes y como intelectuales indígenas. Véase los casos de Tajëw Díaz, hija del antropólogo Floriberto Díaz; de la lingüista Yásnaya Aguilar, quien refiere la orientación de familiares profesionistas o de Sasil Sánchez Chan, hija del poeta maya Feliciano Sánchez Chan.

9 En generaciones pasadas de profesionistas indígenas alcanzar la educación superior significaba estabilidad laboral. La mayoría se insertaba en el magisterio donde se les garantizaba una plaza laboral.

10 Esta noción no se utiliza necesariamente en términos etarios, contempla la idea de pertenencia a generaciones anteriores de profesionistas.



y con ello la cotidianeidad del encuentro. Del mismo modo, una mayor presencia de población maya y la parcial interculturalización en la universidad permiten experiencias de socialización étnica y de formación intercultural que contribuyen a la resignificación comunitaria a partir de articulaciones con otras ideologías, actores y experiencias acontecidos fuera del entorno comunitario tradicional.

A partir de ese contexto, la comunidad se vuelve más abstracta y se piensa en términos ampliados, hacia un nosotros, el “pueblo maya”. Esto conlleva un desvanecimiento de la centralidad asignada a la localidad de origen en la forma tradicional de pensar la comunidad. Así lo maya puede estar en una localidad geográfica, como fuera de ella, tanto en lo rural como en lo urbano. Por ello, los vínculos que desde el ejercicio profesional establecen los jóvenes profesionistas mayas, no siempre implican un regreso físico a la localidad de origen, el trabajar por la comunidad se da en términos más plurales y desde una mirada ampliada del territorio.

La resignificación de la identidad étnica también tiene lugar entre estos jóvenes, quienes asumen otras formas del ser maya, ya sea en la reformulación de marcadores identitarios o bien, rechazando otros que consideran impuestos. Algunos de los entrevistados por ejemplo, no hablan maya pero lo entienden y reivindican su mayanidad, o argumentan que las apropiaciones culturales de tecnología, vestimenta o gustos musicales, no implican dejar de ser maya.¹¹

Dichos procesos se consolidan en la socialización urbana de profesionalización. Distintas investigaciones muestran que ciudades con concentraciones de población indígena, aglutinan nichos laborales vinculados a lo étnico (Osc’s, universidades, centros culturales, gobierno) en las que suelen emplearse los jóvenes profesionistas y donde se conforman redes que generan una socialización entre pares que moldean nuevas representaciones de la comunidad y el sentido de pertenencia (González, 2016).¹²

11 La resignificación identitaria no es un proceso único de esta generación. Dado que la denominación “indígena” ha sido una imposición del Estado mexicano, otros casos ejemplares de “rebelión” que cuestionan la adscripción externa es el de aquellos que reclaman ser denominados mayas y no indígenas (Castañeda, 2014).

12 La ciudad de Oaxaca es un caso emblemático y Mérida parece tener similitudes. (González, 2016) analiza la reconfiguración comunitaria promovida por una organización de profesionistas indígenas que establece redes de colaboración con el aparato gubernamental, universidades, centros de investigación y el magisterio.



La debilidad universitaria “desde arriba” para configurar sujetos interculturales

La interculturalización de las universidades convencionales si bien está en marcha, es todavía incipiente. Al menos para el presente caso, la excepcionalidad de estos programas se refleja en que casi todos los entrevistados precisan que los aprendizajes interculturales no los recibieron durante su educación formal, sino que diferentes actores dentro y fuera de la universidad les transmitieron estas enseñanzas. Algunos destacan que las interacciones con dichos actores muchas veces fueran fortuitas, o bien, a partir del interés propio de encontrar una formación cercana a su cultura.

Se advierte entonces la presencia de actores transmisores de capital cultural que orientan su formación profesional, así como el incentivo a insertarse en los diálogos de saberes. Sobresaliente es que además de profesores con intencionalidad colaborativa (Bertely, 2013), existan una variedad de agentes a quienes les adjudican estas enseñanzas, sean viejos o jóvenes profesionistas mayas, grupos de estudio universitarios, activistas mayas y no mayas en organizaciones social, así como iglesias.

Estas experiencias refuerzan el argumento de que la educación intercultural institucional “desde arriba” se orienta más al discurso, y quienes toman las riendas de formar desde la interculturalidad son tanto actores “desde abajo”, como aquellos intersituados “arriba” y “abajo”, que pugnan por mostrar otras interpretaciones sobre la interculturalidad en el campo universitario y más allá de él.

Escenarios del diálogo de saberes

A continuación, se abordan tres escenarios diferenciados en el diálogo de saberes en los que participan los jóvenes profesionistas mayas. Desde sus experiencias, se analizan las interacciones y dinámicas sociales relevantes en permitirles condiciones adecuadas de participación en el diálogo de saberes; a la vez, se muestran aquellas que lo obstaculizan y producen antidiálogos. Asimismo, se identifican las ideas apropiadas y los filtrajes que realizan los jóvenes. Como precisión, los escenarios no son excluyentes, los jóvenes no restringen su actuar a un solo escenario. Ello habla de una rica participación y arroja luz sobre la pluralidad de facetas que llegan a adoptar como profesionistas.

Saberes ambientales. Hacia la utopía del diálogo de saberes

Los diálogos de saberes ambientales son uno de los escenarios con más experiencias fructíferas. Su grado de madurez otorga una compleja diversidad actuarial y experiencias dialógicas que han dado lugar a la emergencia de temáticas e iniciativas



colaboración. En parte, ésto se debe a que en Occidente se han reconocido lo trascendentales que resultan los saberes indígenas para la preservación del planeta y en el momento actual, contrarrestar el cambio climático (Breidlid, 2016).

En Yucatán, hace más de 25 años estos diálogos se impulsaron desde “abajo” por sectores de la iglesia católica que se vincularon a organizaciones sociales, campesinas, mayas, y académicas. Como resultado, han conformado una sólida red dedicada a promover los saberes agrícolas desde la cosmovisión maya en conjunción con la agroecología, que está presente en las universidades públicas y espacios agroecológicos de las organizaciones del en el contexto rural yucateco. En la actualidad, el interés por conocer y dialogar con los saberes de los pueblos originarios por parte del Estado mexicano, osc’s, universidades y centros de investigación han permitido consolidar el proceso dialógico.

La organización fundadora como espacio de aprendizajes

La organización eclesiástica que comenzó a promover los saberes agrícolas de la milpa y la agroecología en el contexto rural maya se vislumbra para los jóvenes profesionistas mayas como un punto de partida donde los aprendizajes sobre el diálogo de saberes se concretan en la práctica, y también como espacio de inserción en las redes que conforman el escenario. Es pues una experiencia donde primordialmente fungen como aprendices del diálogo de saberes.

Como se mencionaba, entre los entrevistados los primeros acercamientos a la interculturalidad y el diálogo de saberes fueron producto de interacciones sociales azarosas o por interés propio. Jacinto relata que fue su profesor, uno de los pocos investigadores mayas de la universidad, quien lo introdujo a estos saberes y dinámicas. Anteriormente, Jacinto no tenía idea de estos saberes, apenas poseía un difuso interés en estudiar algo relacionado al campo. Gracias al trabajo colaborativo que su profesor desarrolla en la red, Jacinto accedió a aprendizajes que le han permitido incidir en el diálogo de saberes. Él ahora es parte de esas redes profesionalizadas que le han permitido ser parte de proyectos de vinculación comunitaria y hacer investigación que documenta y sistematiza las prácticas agrícolas milperas.

Esta dualidad de experiencias profesionales tanto en lo comunitario como en la academia constituyen un capital particular (Dietz y Mateos, 2011, p. 122). Los aprendizajes en ambos entornos, les permite a los jóvenes filtrar los saberes desde una mirada crítica y con ello, forjar sus propias perspectivas y formas de incidir en el diálogo de saberes, que a continuación se presentan.



Saberes de la milpa en un ambiente juvenil

Inspirados en el movimiento zapatista, del que fueron testigos en sus momentos más álgidos durante su juventud y del que ahora son aliados, un grupo de profesionistas mayas, hoy ya mayores de 30 años, establecieron una organización que promueve holísticamente los saberes de la milpa y la cultura maya, en una población rural cercana a la capital yucateca. Desde formaciones muy variadas como agroecología, antropología, biología y comunicación, la agrupación promueve que la milpa maya sea una alternativa de vida para los jóvenes, especialmente aquellos atraídos por la ciudad y que han desvalorado los saberes de su comunidad, pero también para los jóvenes del medio urbano que dejaron su comunidad pero regresan con inquietudes por retomar esas formas de vida.

El diálogo de saberes en esta organización se distingue por la resignificación generacional de lo rural y lo comunitario, a partir de su articulación con la condición juvenil. Parte de su quehacer se enfoca en las vivencias de los jóvenes en torno a la participación comunitaria, el género o la violencia. Esta agenda invariablemente conlleva ciertos quiebres con prácticas comunitarias que, desde la visión de la agrupación, impiden la plena participación de la comunidad en condición de iguales. Para ellos, la comunidad no es tal si hay desigualdades en el goce de derechos.

Entre esos quiebres está la transformación del papel de la mujer en la vida comunitaria, la organización busca que las mujeres sean partícipes de las labores agrícolas, así como de la toma de decisiones.¹³ Una agenda que guarda amplias similitudes a la que lleva a cabo el zapatismo en Chiapas. El trabajo consensuado, cotidiano y desde la horizontalidad con la comunidad les ha valido su reconocimiento como actores legítimos, posición que les ha permitido impulsar cambios en las estructuras organizacionales comunitarias, como es el reconocimiento jurídico de las mujeres como ejidatarias y con derecho a voz en las asambleas campesinas. Así, las mujeres profesionistas de mayor edad adoptan el rol de mentoras, pero también parecen cumplir el rol de modelo a seguir, en tanto encabezan procesos de cambio en la participación comunitaria femenina.

“Donde me involucré más fue en la organización. Ahí conocí a varias personas de lujo, porque ellos son profesionistas, así como tú, profesionistas y cultura maya me llamó la atención. La esposa del biólogo hace cine, hace documentales y está muy movida en los proyectos sociales [...] han logrado crecer su proyecto bastante. Otro es agroecólogo, otra es antropóloga, todos profesionistas, todos impulsores de su patrimonio” (Ixchel, 23 años, comunicadora social).

13 La participación de la mujer en la organización comunitaria rural en Yucatán es débil. Las estadísticas sitúan a las mujeres de Yucatán en el último lugar en posesión de tierras y en el ejercicio de cargos ejidales y comunales en México (INMUJERES, 2021).



Ixchel, quien también participó en la organización eclesiástica agroecológica, decidió profundizar su participación en la organización juvenil al encontrar no solo jóvenes profesionistas mayas, sino también mujeres como ella. La socialización tan densa y cercana a la experiencia juvenil parece tener repercusiones relevantes, tan es así que Ixchel construyó sus perspectivas de vida desde los valores socializados por la organización, al replicar la experiencia y regresar a la comunidad de sus padres para trabajar la tierra.

No obstante, Ixchel se llevó una gran desilusión pues sus familiares no fueron receptivos a ideas poco valoradas en un contexto de desruralización donde el dinero y los bienes materiales se tornan más atractivos, y donde tradicionalmente las mujeres no tienen voz en asuntos como es el campo. Así, aunque sus tíos hablan maya y en algún momento de sus vidas lo dedicaron a la agricultura, todos han preferido un trabajo asalariado en la cercana urbe meridana y residualmente hacer tareas agrícolas. Sus esfuerzos por compartir los saberes milperos y la agroecología fueron en vano, sus tíos siguen sembrando con semillas “enriquecidas”, usan herbicidas y queman basura en los terrenos.

Siendo una iniciativa individual la de Ixchel, sin el respaldo de la presencia y trabajo a largo plazo como es el de la organización, nos muestra que establecer diálogos con las comunidades es una empresa que requiere ciertas habilidades y prácticas, como se ha mencionado en párrafos anteriores. Pero también, su experiencia es un reflejo del peso de las desigualdades como obstáculos para producir el producir diálogos de saberes. En contraste, la labor de la organización da cuenta que el diálogo de saberes rinde frutos luego de un trabajo colectivo, procesual y con colaboraciones perdurables en el tiempo en que los distintos actores se reconozcan como interlocutores.

Agroecología desde el Estado. ¿Horizontalidades desde arriba?

Una variante muy reciente del diálogo de saberes es la que ha iniciado el Estado mexicano mediante el impulso de la agroecología. Si bien históricamente el Estado recurrió a los profesionistas indígenas para hacer valer sus intereses y difundir la ideología nacionalista entre los pueblos originarios, en la actualidad parece ser que se están generando reorientaciones ideológicas. Luego de la llegada del primer gobierno de izquierda en décadas, se ha incorporado a científicos, líderes indígenas y activistas sociales de izquierda en puestos de alto nivel.¹⁴ Hoy, la agroecología es una política de Estado y está a cargo de científicos que desde antaño colaboran con organizaciones campesinas, y que ahora, buscan cambiar el paradigma agrícola (Hernández y Pérez, 2021).

14 Otros gobiernos izquierdistas en América Latina han dado cabida a iniciativas sobre el diálogo de saberes (Pérez y Argueta, 2019: 233-234). La orientación ideológica del Estado y su peso como actor son insoslayables.



Muchos de los jóvenes que fungen como técnicos agroecólogos del Estado por ejemplo, han sido parte de las organizaciones campesinas, como Jacinto, quien ahora trabaja con campesinos mayas para que dejen de utilizar agroquímicos en el cultivo del maíz y vuelvan a los principios de la milpa y los saberes agroecológicos que los respaldan.

“[...] no nos dicen qué aplicar, simplemente hay que tener en cuenta los principios agroecológicos, eso nos da la pauta para avanzar ¿no?, ya va a depender de cada uno de nosotros [...] se les llama Escuelas de Campo, es como un salón de clases, ahí vamos a experimentar todo. Al final del ciclo, los productores participantes van a ver lo que pasó con lo que hicimos, y lo que a ellos les guste, lo que vieron relevante, ellos lo pueden adoptar para aplicarlo en sus sistemas de producción. En las escuelas nos reunimos para el intercambio de conocimiento” (Jacinto, agroecólogo, 23 años).

En este proceso, si bien los jóvenes profesionistas mayas siguen siendo mediadores de los intereses del Estado ante las comunidades mayas, el escenario es otro, en la medida en que hay un reconocimiento explícito de los saberes mayas, pero también de los jóvenes como actores clave en impulsar el desarrollo de sus comunidades. Los márgenes de libertad en la acción y la concurrencia con los actores intersituados en el diálogo de saberes, permiten pensar otras prácticas de mediación, ya no a la usanza del indigenismo, ya no desde “arriba”, si no quizá entre “arriba” y “abajo”, como plantean Dietz y Mateos (2011). Siendo una dinámica todavía por demás reciente, hace falta ver si se consolidan esos horizontes.

Saberes comunitarios. Las jóvenes profesionistas mayas, actoras emergentes en rebeldía

Las mujeres mayas profesionistas son actoras emergentes del diálogo de saberes en Yucatán. En contraste con el escenario anterior, éste se caracteriza por su novedad, ya que, si bien el papel de las mujeres ha sido un tema en la mesa para la sociedad yucateca, su articulación a la cuestión maya y a las luchas feministas del México contemporáneo son más recientes. Este escenario se origina en el entorno universitario, y cuando se traslada al contexto comunitario rural, los obstáculos y choques son frecuentes, sin embargo, la vitalidad y compromiso de sus actoras, dejan ver la posibilidad de transformación y por ende, pensar en la consolidación como uno de los escenarios de mayor vigor en el diálogo de saberes.

Ellas comparten como objetivo y discurso en común transformar el rol femenino en las comunidades. Se trata de resignificar una serie de arraigadas prácticas sociales que limitan la participación comunitaria femenina, al tiempo que buscan promover el ejercicio de sus derechos como mujeres. Aquí es relevante señalar que sin habérseles preguntado de manera explícita acerca de la cuestión de género, todas las mujeres entrevistadas dirigieron parte de sus narrativas hacia las experiencias de desigualdad que viven como mujeres en sus comunidades.



Sacbé por ejemplo, producto de una experiencia de violencia sexual cuando estudiante, ante la ausencia de mecanismos institucionales para dar respuesta a esta problemática en su universidad, debió encontrar acompañamiento entre sus pares y en las organizaciones estudiantiles. Producto de esta situación, la trayectoria profesional de Sacbé se encaminó a la creación de una organización estudiantil para luchar contra las violencias de género en la universidad. Al paso del tiempo, esos procesos organizacionales que se alimentan de muchas voces, ideas y saberes que circulan en el entorno universitario y profesional de las urbes con población indígena (González, 2016), ha dado lugar a que su agencia se posicionara de manera multisituada, ya sea en el entorno universitario, el comunitario o el urbano. Sacbé lo mismo asiste a una marcha feminista donde se hacen pintas al monumento a los Montejo en Mérida —para ellas, símbolo de la “opresión colonial y patriarcal”—, que al primer encuentro de mujeres mayas celebrado en una comunidad rural de Yucatán.

Esa variedad contextual en la que actúa Sacbé refuerza la idea de una habilidad “híbrida” de los profesionistas indígenas para actuar en distintos contextos, indígenas y no indígenas, es decir, contar con las habilidades adecuadas para incidir como agentes sociales (Dietz y Mateos, 2011, p. 122). En ella, las oscilaciones no solo se dan a nivel contextual sino también en los distintos roles que adopta según las circunstancias de su agencia. Si en la organización se perfila como líder social, cuando acude a encuentros y talleres, sobresale su capacidad en un plano de horizontalidad para escuchar y entender la realidad de las mujeres mayas.

“[...] no es lo mismo hablar de empoderamiento que viene alguien de fuera, porque pasó en....(evento), una persona llega y te dice, mujer empoderate, deja a tu marido y salte. No es lo mismo cuando tú vas a estar en ese contexto y sabes de la complejidad. Cuando a mí me invitan para dar un taller, el que puedas entender el maya es un punto ¿no? Es primordial. También el acercamiento es crucial, por ejemplo en ese que fue en la comisaría donde crecí, no es sólo sensibilidad sino también confianza [...] yo no llego a decir, a eso me refiero con la importancia del *tsikbal*, de que primero escucho y luego hablo, ¿sabes? Yo llego a escuchar, a preguntar cómo aprendiste, de que tú me cuentes [...] yo pregunto por lo más básico, el mero chisme, el mero *tsikbal*. Eso es maravilloso porque no te obligo a nada” (Sacbé, historiadora y activista, 25 años).

Sacbé destaca esa posibilidad de entendimiento con otras mujeres mayas, el saber mutuo de las experiencias vividas, que desde el feminismo “blanco” no se pueden entender ni se contempla entenderlas. Ahí reside una de las grandes potencialidades como profesionistas “híbridas”, la capacidad de interpretar y comprender las realidades de su grupo étnico, como pocos pueden hacerlo, pero también de entablar diálogos con mayor confianza y empatía, con el mismo lenguaje, y no sólo en términos de entendimiento de las circunstancias, sino también por la capacidad de contextualizar lo dicho desde la lengua maya.



En ese afán de construir otras prácticas y herramientas fuera del feminismo “blanco”, más acordes y pertinentes a las vivencias de las comunidades mayas, Sacbé destaca la influencia de sus pares profesionistas mayas que, como ella, resignifican generacionalmente sus repertorios culturales a partir de sus experiencias universitarias y profesionales. Sacbé tomó una clase sobre Géneros literarios mayas con un profesor, también joven y profesionista maya, en la que aprende sobre la oralidad maya, y donde se le revela el *tsikbal* como práctica idónea para trabajar sus talleres con mujeres. El *tsikbal* además de ser herramienta de trabajo, para Sacbé refuerza los lazos entre mujeres dentro y fuera de la comunidad, vitales para generar cohesión social, un elemento de gran relevancia en el feminismo comunitario.

En ese aspecto, Sacbé destaca la complicidad y confianza entre ella, su madre y su abuela a través de la práctica cotidiana del *tsikbal*. Su abuela le cuenta sus historias como mujer maya que padeció la violencia de otros tiempos y que a nadie le había relatado, pues “nadie le había preguntado” antes sobre esas vivencias invisibilizadas. Para Sacbé, su abuela es el libro abierto del que se nutre para obtener esa rica comprensión de las realidades femeninas mayas. Ambas platican coloquialmente acerca de la violencia, la menstruación, el aborto, la sexualidad o las relaciones de pareja, temas todavía tabúes que no se hablan, al menos en las interacciones intergeneracionales de las comunidades mayas rurales.

Estas resignificaciones generacionales e intergeneracionales se revelan de forma contrastante a los frecuentes episodios de conflicto intergeneracional presente en la literatura sobre juventudes indígenas. Al mismo tiempo, dan cuenta de cómo a partir de la reflexividad relacional entre Sacbé, su profesor maya y profesionista, sus pares étnicos en clase, su abuela y su madre, así como en los talleres sobre violencia de género que imparte, y seguramente con sus compañeras de la organización que lidera, permiten la emergencia de recursos culturales resignificados que podrían propiciar procesos de cambio social en el pueblo maya desde una efectiva puesta en marcha de los diálogos de saberes.

El feminismo comunitario comienza a tejerse a partir de alianzas de variada índole, actúan en la comunidad rural, en la defensa del territorio, en las escuelas o en la universidad. Incluso ya se realizan encuentros con mujeres indígenas de otras latitudes y se generan alianzas con organizaciones de otras luchas que, aunque diferentes, compaginan en los anhelos de ser mujeres libres y con derechos. Llama la atención que, a decir de las entrevistadas, todas las mujeres mayas que lideran tales iniciativas sean profesionistas, lo que lleva a pensar en un indicativo de la debilidad participativa de la mujer en las comunidades mayas, pero también de lo vitales que han de resultar las mujeres mayas profesionistas para propiciar cambios sociales.



Esta pluralidad en la interacción actoral es ese contexto en el que se reflexionan y emergen reinterpretaciones en sus roles como mujeres mayas. Sacbé defiende esa pluralidad, incluso respecto al derecho a no llamarse feministas si así lo consideran otras mujeres. Ella recuerda que las zapatistas se piensan como “mujeres que luchan” y nada más. Si bien Sacbé se identifica más cerca del feminismo comunitario, tampoco se encasilla en él, piensa más en términos de “feminismos”, y lo mismo piensa respecto a ser mujer maya. La decisión de ejercer estas otras formas de ser mujer maya es un camino tortuoso, los siguientes párrafos dan cuenta de ello.

El no reconocimiento de la comunidad

Los diálogos de saberes sobre los roles femeninos encuentran obstáculos frente a posiciones de poder tradicionales en la organización social de las comunidades rurales mayas, donde priva la jerarquía masculina, y se refleja en el débil reconocimiento a otras formas de participación femenina.

Yatziri por ejemplo, tuvo la oportunidad de participar en los proyectos sociales que impulsaban conjuntamente las redes académicas de la universidad y la cooperativa turística de su comunidad. Esta experiencia por demás enriquecedora le generó a Yatziri expectativas de desarrollarse como una profesionista que trabajara por su comunidad. Sin embargo, su entusiasmo se enfrentó a las barreras impuestas por las desigualdades de género, pues toda propuesta venida de ella no era escuchada ni por la cooperativa —mayormente compuesta por mujeres— ni por su propia familia.

Lo anterior muestra que el diálogo de saberes no sucede del simple voluntarismo, pero también que las dinámicas contextuales inciden. En este caso, el cuestionamiento al poder tradicional a través de la agencia de las jóvenes se torna conflictiva para un ejercicio del poder a la usanza del modo caciquil, todavía común en Yucatán, poco receptivo a la participación de actores no tradicionales, no solo en términos etarios, sino también de género. En esos términos, una mujer, joven, profesionista y miembro de la comunidad, no es reconocida como actor legítimo en su propia comunidad.

El descrédito de la comunidad también le ocurrió a Sasil, quien se inició en la escritura de la poesía erótica gracias a su profesor, también profesionista y poeta maya, de no tan distanciada edad. La poesía de Sasil ha querido poner en tela de juicio los roles tradicionales de la mujer maya y sobre todo, para que las mujeres mayas aprendan esas otras formas de reconocerse como mujeres. Su trabajo hace eco del goce erótico y la sexualidad en las mujeres como un derecho del que han sido vejadas por sus comunidades. Sin embargo, ella lamenta no poder llevar su poesía a su comunidad, en tanto sabe que no sería bien vista,



pues el dominio patriarcal prevalece. Por ello, Sasil se siente más cómoda en la ciudad meridana, en la que considera su obra puede ser leída sin ser discriminada, al tiempo que tiene posibilidades de construirse libremente como mujer maya profesionalista.

Saberes culturales ¿Quién decide qué es la cultura maya?

En el escenario de los saberes culturales se advierte la presencia de las instituciones culturales y educativas del Estado mexicano donde las ideologías nacionalistas y folcloristas sobre lo maya conviven con las perspectivas ideadas por los viejos profesionistas mayas posicionados en las mismas, a quienes se les tiende a dar cierto margen de acción (López, 2011). Ante esta configuración, algunos jóvenes profesionistas mayas emergen como actores contestatarios “desde abajo”, en un diálogo de saberes a veces conflictivo, que en ocasiones se torna en antidiálogo.

Cuando los jóvenes profesionistas mayas laboran en estos organismos que dictan un discurso normativo del ser maya, si bien deben ceñirse a un actuar “desde arriba”, también es interesante señalar que fuera de su desempeño institucional actúan desde “abajo”, de forma más autónoma, sin ataduras y desde sus líneas de acción. Es ese actuar paralelo e intersituado ya identificado en las redes académicas.

Es el caso de Sasil, quien trabaja en una dependencia dedicada a la enseñanza de la lengua maya, su labor le ha permitido incidir en proponer contenidos curriculares con mayor pertinencia cultural en las escuelas públicas. Ello deja ver la presencia del discurso intercultural en el sistema educativo, pero más allá de eso, esa agencia no tiene posibilidades de profundizarse. Por el contrario, otras tareas de Sasil se encaminan a reproducir la ideología del Estado, pues se encarga de organizar concursos del himno nacional en maya o actividades culturales concebidas desde la ideología nacionalista. En contraste, su rica performatividad poética y teatral la realiza en su tiempo libre y en colectivos culturales independientes, “desde abajo”, en franco distanciamiento de su empleo formal.

Condición semejante es la de Balam, quien labora en una organización cultural de bases populares cercana al partido político antes todopoderoso en México y forjador de la ideología nacionalista. Su experiencia es bastante peculiar, con una formación de educación superior técnica, sin un entorno universitario propicio a interacciones sociales con agentes o una currícula cercana a la interculturalidad, el trabajo relacionado al diálogo de saberes que realiza en su tiempo libre, si bien pretende la documentación y sistematización de repertorios culturales mayas de la gastronomía y la vestimenta, lo perfila con intenciones restringidas a la preservación cultural, sin visos de cambio social, y por ende, sin pretensiones de desafiar a la ideología nacionalista, como una performatividad apolítica.



Así, Balam adopta en su trabajo institucional el clásico rol de intermediario cultural indígena del Estado difusor de ideologías nacionalistas y folclorizadas. En las actividades culturales que ofrecen a jóvenes mayas de las zonas marginadas de Mérida, se les enseña música y danzas regionales, poesía yucateca y latinoamericana —nunca se hace referencia a un poeta maya en la entrevista—, o también, literatura “clásica” sobre cultura maya, en que resalta que ningún autor es maya. O bien, cuando se le pregunta sobre si en los talleres se incluye el hip hop en maya o algún otro género musical en maya, la respuesta es que se enseñan géneros de mayor “complejidad y técnica vocal” como el bolero, que a su juicio no posee el hip hop.

Diálogos y conflictos entre viejos y jóvenes profesionistas mayas

Una segunda faceta del escenario se da en espacios más flexibles y autónomos en el que tanto viejos como jóvenes profesionistas mayas dialogan y a veces se conflictúan por hacer valer sus interpretaciones en torno a la cultura y la lengua maya. Esta faceta se caracteriza por la participación de actores intersituados que laboran en universidades o centros culturales con cierta autonomía ante el Estado que se encuentran en la ciudad de Mérida.

Siguiendo a Bordieu (2008), al pensar la universidad como campo donde distintos grupos entran en pugna por hacer valer sus ideas y valores, de similar forma sucede en torno al quién decide qué cultura maya ha de prevalecer. Como ha sucedido en la totalidad del sistema educativo nacional, en la universidad pública de Yucatán hasta hace algunos años dominaban las mismas ideologías nacionalistas y regionalistas sobre lo maya, convivientes con las líneas discursivas de los viejos profesionistas mayas con posiciones de poder (López, 2011). Sin embargo, como ya se ha mencionado, grupos de académicos mayas y no mayas han ganado espacios para introducir nuevas perspectivas en la universidad y se han articulado con otros actores “desde abajo”.

Uno de los entrevistados es parte de estas redes. Él encuentra en la libertad de cátedra un espacio de creación y reflexión sobre la cultura maya, en las que desde sus saberes culturales y los profesionalizados elabora nuevas propuestas que resignifican su cultura, ideas frecuentemente en contraposición a las visiones antes dominantes. Gracias a que cuenta con la venia de la red académica “intersituada”, su agencia se facilita y se promueve a través de las mismas. Además de los vínculos académicos, el nicho de profesionistas mayas en Mérida es otro grupo donde el diálogo de saberes es fructífero, pues aun con diferencias, la horizontalidad, la colaboración y la empatía lo hacen factible.

“En estos grupos nos conocemos, nos apoyamos, nos entendemos, tenemos causas similares, por ahí algunos ideales diferentes [...] tenemos preocupaciones muy similares entre todos, que es conocer nuestra historia” (Yuunkín, docente universitario, 27 años).



Bajo ese contexto por demás propicio, Yuunkín ha podido aportar a los contenidos curriculares de la facultad. En una de ellas propone al *tsikbal* y al *bobóchi*’ como parte de los géneros literarios mayas,¹⁵ es decir, plasma el relato oral “tradicional” maya y el contemporáneo y juvenil como expresiones orales y escritas en convivencia. Con ello, invita a visibilizar el valor de la oralidad en la cultura maya en el ámbito universitario, pero además revierte la usanza occidental que ha tendido a privilegiar lo escrito sobre lo oral en la enseñanza universitaria (De Sousa, 2021, p. 128). El ejercicio docente de los profesionistas mayas es así uno de esos espacios privilegiados a contemplar en la “sociología de las emergencias” de nuevos saberes o resignificaciones de estos.

Las propuestas dialógicas de Yuunkín provienen de su propia experiencia de vida, un habitus alimentado en los “ires y venires” entre la ciudad y la localidad de origen, y que dan lugar a esta singular perspectiva cultural. Yuunkín creció en la Riviera Maya en un entorno social de pobreza y exclusión social que lo llevó a formar parte de pandillas, a la vez que escuchar hip hop. Después de superar esta etapa, pudo estudiar la universidad, donde orientó su gusto por este género musical y con ello, crear piezas asociadas a sus vivencias como joven maya urbano, hiladas al *tsikbal* que oía de su abuela y otras personas al regresar a su localidad de origen. Desde esas experiencias oscilantes entre lo urbano y lo rural, Yuunkín ha participado en proyectos de las redes profesionalizadas mayas en los que plasma ese transitar contextual. Ha sido locutor de un programa en maya sobre hip hop; es parte de un grupo de traductores mayas que promueven la traducción acorde a su cultura y no desde la unidireccionalidad cognitiva del español; o bien, participa en una red de activistas digitales que difunden sus reflexiones sobre la cultura maya.

Aunque el espacio universitario le resulte idóneo para sus propuestas culturales, en su narrativa también aparecen las desigualdades a flote, entrelazadas con la monopolización cultural “de arriba”, que se tornan en impedimentos para consolidar sus proyecciones profesionales. Yuunkín quisiera sistematizar los relatos orales de su comunidad en creaciones literarias, a fin de recuperar la memoria histórica y evitar que la población se aculture a los estilos de vida de la cercana Mérida. Percibe que los más jóvenes ya no prestan interés en aprender maya o que la comunidad se desentiende de asuntos vitales como la llegada del Tren Maya.¹⁶ Mediante la revitalización cultural espera contribuir a cambiar la

15 *Bobóchi*’ es como se le conoce al hip hop en maya, Yuunkín señala que significa “pelea, dimes y diretes, discusión enérgica”.

16 Previo a la construcción del Tren Maya, el gobierno mexicano convocó a una consulta a la población peninsular sobre el proyecto. Yúunkin critica la falta de pertinencia cultural en la consulta, como no difundir la información en maya o que en los foros consultivos si bien había traducción, quienes la hacían carecían de capacidades interpretativas para dar a entender adecuadamente los argumentos. Yúunkin señala apatía de la gente en participar y señala, se debe a la progresiva pérdida cultural y a las desigualdades padecidas.



situación, sin embargo, después de intentos infructuosos para que sus proyectos sean considerados por las esferas culturales estatales, concluye que una élite de viejos profesionistas mayas restringe el arribo de otros actores e ideas.

Por otro lado, las condiciones precarias de su trabajo como docente de asignatura y las necesidades económicas familiares le impiden buscar alternativas que le permitan concretar su proyecto. Frente a las dificultades, en ocasiones se piensa a él mismo y otros profesionistas “de abajo” como “quijotes” que navegan a contracorriente al acumulado de obstáculos devenidos ya sea por el cada vez más cuestionado monopolio cultural del Estado, de los viejos profesionistas mayas o bien, los efectos de las desigualdades estructurales que sufre el pueblo maya.

“[...] podemos estar como un Quijote [...] que vaya diciendo que luchemos los mayas y los mayas no están con él [...] sólo nos toca hacer lo que se pueda para intentar cambiar o hacer conciencia en la realidad maya, es una empresa completamente difícil” (Yuunkín, docente universitario, 27 años).

En tanto, los sucesos en torno a un concurso literario convocado por una institución cultural del gobierno estatal muestran las líneas divisorias entre el “arriba” y “abajo”, y que dan lugar a los antidiálogos. El monopolio cultural de los viejos profesionistas mayas se hizo visible cuando siendo jurados del concurso, lo calificaron desierto bajo el argumento de que los textos concursantes recurrían a “estrategias narrativas occidentales” y presentaban una “pésima traducción” al español. Muchos de los participantes eran estos nuevos profesionistas mayas como Yuunkín, quien atribuye la descalificación a la falta de apertura para dialogar con las nuevas generaciones de profesionistas y sus propuestas, que en ocasiones de manera implícita cuestionan el monopolio institucional sobre qué es la cultura maya.¹⁷

Episodios como el anterior no son ocasionales, por ello, estas pugnas han dado lugar a que los jóvenes profesionistas mayas busquen alternativas para dar a conocer su trabajo, mediante la creación de sus propios medios de expresión (encuentros, revistas, blogs, redes sociales), así como de espacios culturales autónomos al monopolio cultural. Hace un par de años, el transitar de los profesionistas mayas en la cultura estaba ampliamente mediado por la cooptación estatal. Si bien es cierto que continúa sucediendo, estas otras facetas del ser profesionista maya emergen como alternativas para ser actores del diálogo de saberes.

Reflexiones finales

Los diálogos de saberes son procesos enteramente relacionales, por lo que analizar las interacciones sociales es clave para su comprensión. El artículo destaca la emergencia gradual de jóvenes profesionistas mayas como actores, que desde

¹⁷ Como matiz, se debe mencionar que no todos los profesionistas mayas con posiciones de poder actúan en ese sentido. Algunos de ellos son perfilados por los propios jóvenes profesionistas en calidad de mentores y aliados. Incluso, su labor es reconocida por las organizaciones y redes de profesionistas.



interacciones y contextos sociales que facilitan la apropiación de saberes propios y saberes académicos pertinentes, logran un poder de agencia relevante para generar un real diálogo de saberes. Al tiempo que se plantean obstáculos para ello en las dinámicas de poder, desigualdades y conflictos.

En ese sentido, la interrogante de las nuevas generaciones mayas sobre quién define su cultura y sobre todo su pensamiento, debe ser un tema imprescindible por considerar en los diálogos de saberes. El acumulado de dificultades deja ver que, aunque los jóvenes profesionistas mayas se han ido posicionado como actores en el diálogo de saberes, se enfrentan a las barreras de la monopolización cultural desde el Estado, las generaciones pasadas de profesionistas mayas y la academia. Barreras que ponen en entredicho un supuesto diálogo de saberes en ausencia de estas otras voces que demandan ser escuchadas.

A su vez, el peso de las desigualdades reafirma el argumento de que es primordial revertirlas para alcanzar un equilibrio de poder y condiciones de horizontalidad entre los actores del diálogo de saberes. Las desigualdades producen no solo obstáculos para los jóvenes en tanto actores, sino también para las comunidades, llámese la pérdida cultural y derivado de ello, una incapacidad para comprender a sus propios descendientes que como profesionistas, tratan a veces infructuosamente de que ellos también sean parte del cambio cultural y social que fortalezca al pueblo maya.

En ese sentido, la formación universitaria con perspectiva intercultural, los nichos laborales ciudadanos y las redes de variadas interacciones actorales, perfila a los jóvenes con sus muy particulares formas de pensarse como mayas, jóvenes y profesionistas. Hoy, la posibilidad de agencia en redes profesionalizadas que generan alianzas, colaboración, solidaridad, transmisión de saberes y compromiso con promover la interculturalidad y los diálogos de saberes, otorgan mayor fortaleza al actuar colectivo de estos jóvenes.

La posibilidad de establecer diálogos de saberes cada vez más certeros y horizontales y realistas, sea en la universidad, las comunidades o las instituciones del Estado, están generando cambios graduales en las relaciones interculturales. Con ello, las antes tajantes divisiones entre el “arriba” y el “abajo” comienzan a resquebrajarse y a flexibilizarse. En el proceso, las generaciones de profesionistas mayas y las venideras deben jugar un papel trascendental, son actores indispensables que con su actuar cuentan con las posibilidades de generar un cambio social profundo que repercuta en el bienestar de los pueblos mayas. ☯

Agradecimientos

Investigación realizada gracias al Instituto Ibero-Americano y al financiamiento de la Fundación Alexander von Humboldt.



Referencias

- BERMÚDEZ, FLOR (2015). “‘Desde arriba’ o ‘desde abajo’: construcciones y articulaciones en la investigación sobre la educación intercultural en México”. *Revista LiminaR. Estudios Sociales y Humanísticos*, Vol. 13, Núm 2, pp. 153-167.
- BERMÚDEZ, FLOR (2020). *Agencia social y educación superior intercultural en Jaltepec de Candayoc, Mixe, Oaxaca*. Tuxtla Gutiérrez, Chiapas: Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas e Instituto Superior Intercultural Ayuuk.
- BERTELY, MARÍA (2013). “Apropiación étnica e intermediación académica. Una experiencia de educación intercultural alternativa en y desde Chiapas”. En: Gabriel Ascencio (coord.). *Teoría y práctica de la educación intercultural en Chiapas*. (pp. 139-154). Ciudad de México: Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM.
- BOURDIE, PIERRE (2008). *Homo Academicus*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- BREIDLID, ANDERS (2016). *Educación, conocimientos indígenas y desarrollo en el sur global. Cuestionando los conocimientos para un futuro sostenible*. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
- CARIÑO, CARMEN, *et al.* (2017). “Pensar, Sentir y hacer Pedagogías feministas descoloniales. Diálogos y puntadas”. En: Catherine Walsh, (ed.). *Pedagogías Decoloniales. Prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir*, Tomo I. (pp. 509-536). Quito: Abya-Yala.
- CASTAÑEDA, QUETZIL (2004) “‘We Are Not Indigenous!’ An Introduction to the Maya Identity of Yucatan”, *The Journal of Latin American Anthropology*, Vol. 9, Núm. 1, pp. 36-63.
- CUMES, AURA (2020). “La presencia subalterna en la investigación social: reflexiones a partir de una experiencia de trabajo”. En: Xóchitl Leyva, *et al.* (coords.). *Prácticas otras de conocimiento(s). Entre crisis, entre guerras*. Tomo I. (pp. 135-158). Ciudad de México: RETOS, La Casa del Mago y Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
- DIETZ, GUNTHER, MATEOS, LAURA y BUDAR, LOURDES (coords.) (2020). *La gestión intercultural en la práctica: la Universidad Veracruzana Intercultural a través de sus egresadas y sus egresados*. Xalapa: Universidad Veracruzana.



- DIETZ, GUNTHER y MATEOS, LAURA (2011). *Interculturalidad y educación Intercultural en México. Un análisis de los discursos nacionales e internacionales en su impacto en los modelos educativos mexicanos*. Ciudad de México: Secretaría de Educación Pública.
- GONZÁLEZ, ERICA (2016). *Apropiaciones escolares en contextos etnopolíticos. Experiencias de egresados de la educación intercultural comunitaria ayuujk*. Ciudad de México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- GUTIÉRREZ, NORMA y GÓMEZ, JOSÉ (2011). “Relatos de vida productiva alrededor del maíz. Maíz, milpa, conocimiento y saberes locales en comunidades agrícolas”. En: Arturo Argueta, Eduardo Corona y Paul Hersch (Coords.). *Saberes colectivos y diálogo de saberes en México*. (pp. 329-344). Ciudad de México y Puebla: Universidad Nacional Autónoma de México y Universidad Iberoamericana.
- HERNÁNDEZ, MILTON y PÉREZ ENRIQUE (2021). “Productores y comunidades campesinas indígenas: sujetos principales de la transformación agroalimentaria del país”. *La Jornada del Campo* (21 de agosto de 2021), pp. 8-9.
- Instituto Nacional de las Mujeres (2021). “Las mujeres y el acceso a la tierra”. *Desigualdad en cifras* 6 (5). Recuperado de http://cedoc.inmujeres.gob.mx/documentos_download/BA6N05.pdf.
- LÓPEZ, RICARDO (2011). “Mobilizing Ethnicity: Professional Yucatecan Mayans in Mérida and their Participation in the Cultural and Political Fields”. En: Olaf Kaltmeier (ed.). *Selling EthniCity: Urban Cultural Politics in the Americas*. (pp. 205-220). Farnham, Reino Unido: Ashgate.
- OLIVER, INÉS y DIETZ, GUNTHER (2017). “Educación superior y pueblos indígenas: marcos nacionales para contextualizar”. *Antropológica*, Vol. 35, Núm. 39, pp. 7-39.
- PÉREZ, MAYA y ARGUETA, ARTURO (2019). *Etnociencias, interculturalidad y diálogo de saberes en América Latina: investigación colaborativa y descolonización del pensamiento*. Ciudad de México: Juan Pablos Editor.
- DE SOUSA, BOAVENTURA (2021). *Descolonizar la Universidad: el desafío de la justicia cognitiva global*. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.



- DE SOUSA, BOAVENTURA (2006). La sociología de las ausencias y la sociología de las emergencias: para una ecología de saberes. En: Boavenutra de Sousa. *Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social*. (pp. 13-41). Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
- TOLEDO, VÍCTOR (2011). “Del ‘diálogo de fantasmas’ al ‘diálogo de saberes’, conocimiento y sustentabilidad comunitaria”. En: Arturo Argueta, Eduardo Corona y Paul Hersch (Coords.). *Saberes colectivos y diálogo de saberes en México* (pp. 469-484). Ciudad de México y Puebla: Universidad Nacional Autónoma de México y Universidad Iberoamericana.
- WARMAN, ARTURO (2003). *Los indios mexicanos en el umbral del milenio*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.





Autodeterminación indígena, autonomía política y federalismo en México. Pensar desde Chiapas los nuevos retos de los gobiernos indígenas locales

Indigenous self-determination, political autonomy and federalism in Mexico.
To think from Chiapas the new challenges of local indigenous governments

Jesús Solís Cruz

CESMECA-ODEMCA-UNICACH (México)

<https://orcid.org/0000-0002-6845-8320>

soliscruz2@gmail.com

Recibido: 27 de enero de 2023.

Aprobado: 18 de mayo de 2023.

Resumen

En la última década se han situado con particular fuerza reclamaciones de autogobierno en diversas regiones indígenas de México. Las reclamaciones de autodeterminación y autonomía política indígena, no son de ningún modo novedosas ni emergieron en la última década; provienen de diversos procesos e impulsos institucionales e independientes de movimientos sociales a escalas internacional, nacional y local desde al menos la década de 1950. En México se fortalecieron con el alzamiento Neozapatista en Chiapas en 1994. Sin embargo, las recientes reclamaciones marcan diferencias importantes con las que le anteceden en varios sentidos. Destaco ahora algunas: privilegian la vía jurídica-institucional para lograr el reconocimiento a la autodeterminación y autonomía política; la escala de reclamación, disputa y concreción del reconocimiento a la autonomía política es el municipio; el contexto: un marcado ascenso de la violencia, asociada al crimen organizado. Tomando los anteriores elementos, en este artículo analizaré los procesos y experiencias recientes de autogobierno institucionalmente reconocidas en Chiapas, así como las que aún existen a nivel de reclamación. El propósito es avanzar en una reflexión más amplia en torno a la gobernabilidad democrática en espacios locales en México a partir del caso de Chiapas, al igual que reflexionar en torno al reto que enfrenta la política de reconocimiento para lograr convivencia social plural en estos espacios locales.

Palabras clave: Autodeterminación indígena, autonomía, federalismo, gobierno local, Chiapas.

Abstract

In the last decade, claims of self-government have been placed with particular force in many indigenous regions of Mexico. The claims of indigenous self-determination and political autonomy are not new nor have they emerged in the last decade neither; they come from different institutional and independent processes and impulses of social movements at international, national and local scales since at least the 1950s. In Mexico they were strengthened by the Neo-Zapatista uprising in Chiapas in 1994. However, the recent claims mark important differences from those that precede it in several ways. I would like to highlight some of them: they favor the legal-institutional way to achieve the recognition of self-determination and political autonomy; the scale of claim, dispute and concretization of the recognition of political autonomy is the municipality; the context: a marked increase in violence, associated with organized crime. Taking the above elements, in this article I will analyze the recent processes and experiences of institutionally recognized self-government in Chiapas, as well as those that still exist at the claim level. The purpose is to advance a broader reflection on democratic governance in local spaces in Mexico based on the case of Chiapas, as well as to reflect on the challenge faced by the recognition policy to achieve plural social coexistence in these local spaces.

Keywords: Indigenous self-determination, autonomy, federalism, local government, Chiapas.

Introducción

En la última década se han situado, con particular fuerza, reclamaciones de autogobierno en diversas regiones indígenas de México. Los casos más destacados por el reconocimiento jurídico que han logrado son Cherán, Michoacán y Ayutla de los Libres, Guerrero. Las reclamaciones de autonomía política, con énfasis en la condición identitaria cultural, no son novedosas ni emergieron en la última década, provienen de diversos procesos e impulsos institucionales e independientes de movimientos sociales a escalas internacional, nacional y local desde al menos la década de 1950. En México se fortalecieron con el alzamiento NeoZapatista en Chiapas en 1994. Sin embargo, las recientes reclamaciones marcan diferencias importantes con las que le anteceden en varios sentidos. Destaco algunas:

- 1.- Privilegian la vía jurídica-institucional para lograr el reconocimiento de autonomía política (autogobierno) antes que la factual, como ha sido el caso de las autonomías indígenas vinculadas al NeoZapatismo.
- 2.-La vía de reconocimiento jurídico-institucional demanda la acreditación de la originalidad e incluso *ancestralidad* de las prácticas de gobierno comunitario. Esto ha implicado, para los actores reclamantes, además de comprobar originalidad en sus formas de gobierno, situar un discurso de rechazo de la política partidista, y en los casos que han logrado reconocimiento de autogobierno, anular los procedimientos político partidistas en sus procesos electivos locales, pese a ser ellos mismos deudores de tradiciones y prácticas políticas partidistas.
- 3.- Priorizan como escala de reclamación, reconocimiento y aplicación de la autonomía política al municipio. Los mismos reclamantes no se plantean la conformación, como lo han hecho los NeoZapatistas, de regiones autonómicas o la construcción de un sub-nivel de gobierno a escala micro-comunitaria (cuarto nivel de gobierno)¹.
- 4.- El ascenso de la violencia, asociada al crimen organizado, es un nuevo contexto que enfrentan los gobiernos locales. La violencia criminal ha reconfigurado relaciones de poder, órdenes sociales y políticos. Esto ha dado como resultado nuevas configuraciones regionales políticas, siendo los espacios políticos locales los más trastocados.

Tomando los anteriores elementos, en este artículo, primero, reviso el proceso de construcción de sentimientos políticos fundados en la identidad étnica; establezco las correlaciones entre actores políticos y las escalas en que se registraron las actividades políticas, poniendo interés en la forma en que este proceso se registró en México. Comprender este proceso, en sus diversas escalas y con sus diversos

¹ La excepción está marcándose en la Meseta Purhépecha en Michoacán, en donde se han registrado diversas experiencias de reconocimiento a nivel comunitario del derecho al ejercicio directo del presupuesto público municipal (Ventura, 2022)



actores, permite situar tanto la identidad como el discurso político, centrado en la condición étnica, en las actuales reclamaciones de autonomía indígena. En un segundo momento, registro el período en que en México diversos sectores trabajaron en la definición de una agenda municipalista, en la que resultó relevante el eje del federalismo, la reforma del Estado y la autonomía política y administrativa del municipio; me interesa mostrar la convergencia de este proceso con la reclamación del derecho a la autodeterminación y autonomía indígena en el país. Después me ocupo del nuevo contexto sociopolítico en el que se están recomponiendo las relaciones políticas a nivel local en México, tomando como elemento relevante, en esta recomposición, la violencia vinculada a la delincuencia organizada. Hacia el cierre del artículo, sitúo ejes para la reflexión de los procesos políticos locales en Chiapas, poniendo atención al nuevo contexto de violencia generalizada, y refiriendo a las experiencias recientes de reconocimiento a la autodeterminación (el municipio de Oxchuc) y a las demandas de autonomía política en curso (los casos de Bachajón y Sitalá). Estas reflexiones tienen como sustento empírico los registros en campo que realicé en el último semestre del año 2022, en las regiones Altos y Selva Norte de la entidad².

El propósito general del artículo es avanzar en una reflexión más amplia en torno a la gobernabilidad democrática en espacios locales en Chiapas, situados estos en nuevos marcos de legitimidad jurídica y política. En este último sentido, concluyo el artículo exponiendo los retos que enfrenta la política de reconocimiento para lograr convivencia social plural en estos espacios locales.

Descolonización y autodeterminación de los pueblos originarios. Un largo e inacabado proceso global y local

La autonomía política indígena, en el sentido que se ha situado recientemente, no tiene precedente en el ejercicio político de los pueblos originarios de México. Aunque se ha argumentado y buscado fundamentar que muchas de las formas de organización social y política internas de los pueblos, con profundidad histórica, preceden y sustentan las actuales reclamaciones³, lo cierto es que la noción y práctica autonómica contemporánea son productos de procesos y actores políticos convergentes actuando a escala global, regional y local en al menos los últimos cincuenta años.

2 Durante los meses de mayo, julio, agosto y noviembre de 2022, realicé entrevistas y observación directa en campo en municipios y comunidades de las regiones Altos y Selva Norte de Chiapas, en el marco del proyecto: “Revisión crítica del paradigma indigenista multicultural” número 319232, financiado por el CONACyT, del cual he fungido como responsable técnico.

3 Este elemento ha sido problemático no solo por la discursividad que lo rodea sino porque los mismos pueblos reclamantes de reconocimiento consideran invasivo el procedimiento jurídico que establece como requisito fundamentar y certificar antropológicamente sus “tradicionales” formas de organización social y políticas: autenticar lo que se supone es por sí mismo auténtico.



Las primeras organizaciones sociales que definieron su identidad política a partir de la condición étnica en México en la década de 1980, como la Coalición Obrera Campesina y Estudiantil del Istmo (COCEI) en Oaxaca o las diversas expresiones organizativas comunitarias en Michoacán como la Unión Campesina Emiliano Zapata (UCEZ) y la Organización Nación Purhépecha (ONP), aun cuando discursivamente referían a pertenencias étnico territoriales o tenían referencias de prácticas autonómicas político-territoriales como la misquita en Nicaragua; no planteaban en sus programas políticos ejercicios de autonomía territorial y política. Al contrario, y quizás sea esta una de las características persistentes en diversos procesos organizativos comunitarios actuales reclamantes de autonomía, impulsaron o apoyaron luchas tendientes a disputar el poder político local situado en los Ayuntamientos. Es decir, su actuación política estaba orientada a demandar participación y toma de parte en el esquema de gobierno nacional⁴, más que a proponer poderes alternos o diferenciados. Desempeñaron en muchas ocasiones el papel de agentes políticos en la democratización de los espacios locales de poder, que de manera concreta en el México de la década de 1980 significaba aún confrontar y desestructurar relaciones políticas clientelares vinculadas al PRI. Muchas de las primeras organizaciones étnicas incursionaron en la política partidista y a la disputa del poder por la vía de las elecciones, actuando como aliadas o aportando cuadros políticos dirigentes principalmente a los partidos políticos de izquierda que con la reforma política de 1977 habían conseguido registro, reconocimiento y prerrogativas.

Esa fue en los hechos una vía importante de politización de amplios sectores populares en México, principalmente en espacios municipales y regionales en al menos los últimos 30 años. Y aunque hoy se ha asentado también un proceso de rechazo al sistema político partidista en muchos pueblos indígenas, como referiré adelante, es innegable el hecho de que las trayectorias y cultura política de muchas organizaciones étnicas en nuestro país son deudoras de esta vía de politización.

La agenda política de las organizaciones étnicas en México fue tomando una forma más definida en la década de 1990, en gran medida influida por una política en la que la dimensión de la cultura tomó centralidad y sirvió como elemento para situar reclamaciones y ampliación de derechos. En la definición

⁴ Es interesante notar, a la luz del desarrollo de los procesos políticos en los pueblos y comunidades indígenas de México, que una preocupación de la política indigenista de principios del siglo XX era lograr la integración del indio a la nación mediante la instauración en los pueblos del Ayuntamiento Municipal. El planteamiento era que esto alentaría la identificación con la sociedad nacional y sus valores cívicos, desterrando localismos y parroquialismos; es también de notarse que los Neozapatistas, con la maduración de la demanda de autonomía, llegaron a la conclusión de que una autonomía sujeta a los marcos legales del Estado mexicano es limitativa y reproductora del poder colonizador que se supone debe combatir todo proceso autonómico. Sobre esto abundaré en este párrafo.



y puesta en marcha de esta política con orientación culturalista, centrada en los pueblos originarios, es importante considerar la confluencia de una serie de procesos políticos y actores (globales, regionales y locales) de tipo supranacional, gubernamental y no gubernamental. Referiré a continuación, de manera particular y resumida, al proceso emergente en las décadas de 1950-1990 que cristalizó en agendas y posturas diversas sobre derechos étnicos a partir de problematizar la persistente relación de dominio y colonización de muchos pueblos a escala global, y a partir de cuestionar la relación política liberal-individualista de los Estados nacionales con sus ciudadanos. Aunque soy consciente de la existencia, para el período antes referido, de la política cultural de los denominados nuevos movimientos sociales orientada al antirracismo, antisexismo, antihomofobia, etcétera (Jameson, 1998), y también comprendo la emergencia de lo que se denominó con el paso del tiempo y el avance de las luchas como el reconocimiento de derechos de cuarta y quinta generación, con sustentos también culturales, me interesa dejar asentado que para fines de este artículo me limitaré a referir la emergencia de la política y agenda orientada a los pueblos originarios, en la que la noción de cultura resultó central.

En la historia reciente, un punto de inflexión en el proceso de afianzamiento de las reclamaciones de derechos de los pueblos originarios es “la doctrina de la descolonización”, derivada de los procesos de posguerra mundial y recogida en las Cartas del Atlántico (1941) y de la Organización de las Naciones Unidas (1945). En estas cartas se estableció como principio universal “el derecho de los pueblos a disponer de sí mismos” (Burguete, 2010: 69). Se sumó a lo anterior la Declaración Universal de los Derechos Humanos (DUDH-1948), que proclamó como principios universales, entre otros, la libertad, la igualdad de derechos de todas las personas y la no discriminación. Abonaron también, al proceso, las irrupciones políticas ocurridas en algunas colonias que cuestionaron las bases del sometimiento colonial (Burguete, 2010: 70).

Dos elementos que también resultaron centrales en la redefinición de la geopolítica en el período de posguerra fueron la dimensión universal del libre mercado, y el horizonte de la democracia como modelo de gobernabilidad. Ambos establecidos como plan de acción en el nuevo orden global. Una dupla, cabe decir, que se ha integrado y complementado de modo tal en nuestros días que uno sin otro es inexplicable a nivel formal-institucional.

En conjunto estos procesos situaron como ideología dominante, acorde a los intereses del capitalismo tardío, la necesidad de libertad y autodeterminación de los pueblos. La ONU, en el contexto de la Guerra Fría asumió la tarea libertaria global, contribuyendo a la descolonización en el mundo. En 1961 se creó en el seno de este organismo internacional el “Comité Especial sobre la concesión de la independencia a países y pueblos coloniales” (conocido también como Comité



de los 24); y se proclamaron dos pactos para ratificar el compromiso descolonizador: el *Pacto Internacional de derechos civiles y políticos* y el *Pacto Internacional sobre derechos económicos, sociales y culturales*, abiertos a firma el 16 de diciembre de 1966. En ambos se “reconocía el principio de igualdad de todos los pueblos al derecho a la autodeterminación” (Burguete, 2010: 70-71).

Para este momento las únicas colectividades que tenían reconocimiento a la autodeterminación eran los Estados nacionales. Fue a partir de la década de 1970, con el impulso de otros actores políticos (principalmente Organizaciones no Gubernamentales con presencia internacional) y organizaciones de base, sensibilizadas en temas de derechos culturales en diversos países, que se logró situar en la agenda de organismos internacionales como la ONU la importancia de considerar a los pueblos originarios como colectividades con derechos a la autodeterminación (Daes, 2009). Arribar a ese punto implicó interpelaciones y demandas constantes de los emergentes liderazgos indígenas a las instancias internacionales. En primera instancia la demanda fue dirigida al “Comité de los 24” para acceder al derecho a la descolonización de los pueblos indígenas. Este Comité trasladó esta reclamación a la “Subcomisión de prevención de discriminaciones y protección de las minorías”, misma que solicitó al relator José R. Martínez Cobo la realización de un estudio general del problema de la discriminación contra las poblaciones indígenas. En 1970 el relator Martínez Cobo inició este estudio, y después de sucesivas entregas en 1983 aportó la primera definición sobre pueblos indígenas, acogida posteriormente en diversos documentos internacionales en la que son valiosos elementos como la continuidad histórica, territorialidad, ancestralidad e identidad étnica. También en el informe final se estableció entre las principales conclusiones la referente al derecho de los pueblos indígenas a la libre determinación. Fueron estas las bases jurídico-políticas internacionales que propiciaron, primero, la modificación del Convenio 157 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) y convertirlo en el Convenio 169, y después, en fechas recientes (2007), formular la Declaración de Derechos de los Pueblos Indígenas (Willemsen, 2009). En suma, constituyen lo que hoy conocemos como el derecho a la autodeterminación de los pueblos (Burguete, 2010: 72-73).

A nivel continental, en los países con importante población indígena en América Latina, el marco jurídico internacional fue relevante para alentar procesos de reconocimiento y autoreconocimiento de la identidad étnica. Desde la segunda mitad de la década de 1980 hasta la primera mitad de la de 1990, diversos países latinoamericanos ratificaron el Convenio 169 de la OIT sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes, modificando sus constituciones para dotarle el status de ley nacional. Una característica notable en las nuevas constituciones de estos países latinoamericanos fue el reconocer la composición diversa de las naciones en sentido cultural y étnico (Assies, 1999).



Igualmente relevantes fueron para el proceso de politización de la identidad étnica y cultural en América Latina las luchas de liberación nacional, las luchas por acceso a derechos sociales (tierra, trabajo, salud, educación) y por la democratización de la vida pública. En algunos países la lucha étnica abrió la posibilidad elemental de reclamar derechos, en contextos de dictaduras y guerras internas. En la década de 1990 con el derrumbe del horizonte de la lucha de clases, muchas organizaciones de corte clasista-sindical eclipsaron o trasmutaron para incorporar demandas de tipo ambientalistas, cooperativistas o iniciaron procesos de autoreconocimiento que las condujo a fortalecerse con las demandas explícitamente étnicas (Bengoa, 2000).

México además de encontrarse entre los primeros países en suscribir los convenios internacionales en derechos indígenas, que institucionalmente significó un impulso importante para la politización de la identidad étnico-cultural en el país, también registró procesos sociales y políticos de gran relevancia que alentaron las reclamaciones etnoculturales. Al comienzo de este párrafo he referido a algunos de estos procesos que contribuyeron en la definición del movimiento indígena en México, enumero y enfatizo a continuación los que considero más importantes.

- 1.- El movimiento campesino y popular rural, es una de las fuentes nutricias más significativas de lo que se habría de definir como movimiento indígena en México. Aunque hay una larga tradición de lucha campesina en México, el movimiento agrario de la década de 1950 en adelante es el antecedente inmediato del posteriormente conocido movimiento indígena. Centrados en las demandas de tierra (dotación, reconocimiento, ampliación), apoyos al campo (créditos, apoyos a la producción) y de derechos sociales (salud, educación), estos movimientos agrarios desde un lenguaje de desarrollismo, luchas de clases y transformación social, desplazaban u ocultaban en la mayoría de las organizaciones el hecho de su composición étnica. Ya he referido a los casos de la UCEZ en Michoacán y de la COCEI en Oaxaca para la década de 1980, pero ejemplos similares es posible hallar en entidades con importante población indígena como Chiapas, Guerrero, Chihuahua.
- 2.- Las luchas de liberación nacional, en sus expresiones armadas como guerrillas rurales, representaron otra vía de politización de amplios sectores rurales empobrecidos, principalmente comunidades indígenas. Desde una marcada ideología marxista-guevarista (lucha de clases y guerra de guerrillas) estos movimientos vieron en las amplias masas campesinas al potencial sujeto revolucionario que debían redimir de la opresión, del lastre ideológico pequeño burgués, alentando en ellos sentimientos internacionalistas obrero campesinos, cooperativistas y colectivistas, así como sentidos de civismo y patriotismo.



3.- La tercera vía que resultó importante en la definición del movimiento indígena en México fue la político-partidista. Principalmente y a partir de la reforma política de 1970, cuando se hicieron cambios en las restrictivas reglas de participación y competencia electoral para dar oportunidad de integración a partidos pequeños, se notó la ampliación y diversificación de opciones político partidarias en los espacios locales. En este contexto partidos de izquierda, incluso con experiencias de clandestinaje vinculados a las luchas de liberación nacional, hicieron presencia abierta, canalizaron y alentaron procesos de democratización política en diversos espacios, principalmente a nivel local, que originaron las primeras alternancias políticas. Se constituyeron también en actores importantes en la que se denominó *rebelión municipalista*⁵ en México en la década de 1980. Este es el contexto y origen inmediato de los partidos de centro-izquierda como el de la Revolución Democrática (PRD), opositores al PRI, que disputaron desde finales de la década de 1980 el poder político en el terreno electoral en México, integrando en sus filas liderazgos y bases rurales que iniciaban procesos de autoreconocimiento étnico.⁶

Finalmente, es importante remitirse a dos procesos institucionales que encauzaron sentimientos de autovaloración étnica. Uno de estos fue la política indigenista gubernamental moderna, iniciada en el gobierno del General Lázaro Cárdenas, que en sus distintas etapas (integracionistas, colaboracionista y neoliberal multiculturalista) y con sus proyectos diversos (internados indígenas, educación bilingüe, productivismo, interculturalidad, derechos indígenas) ha provisto de marcos de acción e ideológicos para el fortalecimiento de orgullos étnicos. Buena parte de la denominada *intelligentsia* indígena de las décadas de 1970 y 1980, que lideró procesos políticos comunitarios, fue formada en el marco de la política indigenista oficial (De la Peña, 1999).

El segundo proceso institucional fue el impulsado por la iglesia católica. Al menos desde la década de 1920 con su pastoral social, y desde 1970 con la teología de la liberación. Las primeras iniciativas de la iglesia católica estuvieron orientadas a disputar el creciente papel protagónico del naciente y anticlerical Estado nacional posrevolucionario en México. Se encontraba en juego la

5 La rebelión municipalista fue una ola de protestas, inconformidades e impugnaciones postelectorales en ayuntamientos en diversos comicios en el país, en la década de 1980, que obligó al gobierno y al partido-Estado (PRI), en algunos casos, a reconocer victorias electorales de partidos de oposición. En sentido de capital político de la movilización social resultó en la fisura o rompimiento de dominios políticos del PRI en ayuntamientos.

6 Las primeras iniciativas legales en materia de reconocimiento de derechos políticos diferenciados para los pueblos indígenas fueron hechas por diputados del PRD en 1990 referente a las autonomías regionales pluriétnicas, y en 1992 una iniciativa de ley sobre derechos indígenas (véase Solís, 2020).



transformación de la sociedad mexicana, y en disputa dos de las más importantes instituciones proveedoras y moldeadoras de subjetividades. Una de las estrategias de la iglesia católica ante este contexto fue sectorizar su acción pastoral (jóvenes, mujeres, campesinos, obreros) en la que los pueblos indígenas recibieron particular atención. Crearon internados para jóvenes indígenas, incluso antes que el mismo gobierno nacional, y escuelas de primeras letras en los que promovieron y exaltaron sentimientos étnicos, menguando su acción hacia la década de 1950 cuando el Estado mexicano consiguió hegemonía incluso en ese ámbito (Solís, 2012). En las década de 1960 y 1970, en un ambiente político continental de transformación social, la iglesia católica recibió aires de renuevo e interpelaciones de la realidad social en la que trabajaba que condujo a su élite local (obispos, arzobispos) a conversiones en sus planteamientos doctrinarios conservadores para abrazar otros, entonces revolucionarios, en la que devinieron centrales los más desprotegidos que históricamente en México, y en regiones del sur, resultan ser los indígenas (véase Morales, 2005). Los teólogos de la liberación contribuyeron a formar nuevas subjetividades políticas, asentando valores en los pueblos indígenas que hoy son notoriamente relevantes en los procesos de reclamación de derechos diferenciados como el comunitarismo, solidaridad, asambleaísmo⁷, por remitir a unos pocos.

Desde mediados de la década de 1990 el movimiento indígena en México, con toda la diversidad de las tradiciones políticas antes referidas, en alianza con el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) buscó constituirse en un movimiento unificado, incluso de vanguardia política, que con no pocas dificultades internas trató de construir un programa de acción a partir de la negociación de la paz con el gobierno federal, en los denominados Diálogos de San Andrés de donde derivó en 1996 como primer acuerdo, en la vía de la refundación del Estado nacional que habían planteado los NeoZapatistas, el reconocimiento de derechos y cultura indígena. La ley de derechos y cultura indígena, aprobada en el 2001, impugnada por los NeoZapatistas por sus limitados alcances en el sentido autonómico reclamado y celebrada por otros actores sociales indígenas, constituye el basamento legal de los actuales derechos a la autodeterminación de los pueblos indígenas en el país.

Federalismo y autodeterminación. La confluencia de dos procesos

Los acuerdos de San Andrés sobre derechos y cultura indígena constituían en la visión política de los NeoZapatistas, sus aliados y asesores, un paso inicial en la reforma del Estado. También la vía para replantear la relación de los pueblos indígenas con la sociedad nacional. En esta concepción de reforma del Estado estaba

⁷ La Asamblea como procedimiento deliberativo para lograr acuerdos a nivel comunitario es también deudora en México de procesos institucionales agrarios. En los marcos legales agrarios de México, referentes a la propiedad de la tierra con carácter social, históricamente se ha establecido a la Asamblea como autoridad máxima.



contenida la relación política de los pueblos indígenas como sujetos de derecho público con la federación. Aunque legalmente no se avanzó hasta el punto de reconocimiento de los pueblos indígenas como sujetos de derecho público, esta reclamación convergió con la demanda de replanteamiento de la relación confederada en México que actores políticos diversos venían planteando desde años previos.

Desde la década de 1980 en México se gestaron movimientos políticos y populares que reclamaron, por un lado, apertura política y democratización en los gobiernos locales que llevaron a las primeras alternancias en Ayuntamientos. Por otro lado, estos mismos procesos de movilización sociopolítica, el descrédito político del partido gobernante en México (PRI), al igual que el impulso de políticas de descentralización por parte de organismos internacionales, abrieron canales para la modernización institucional en nuestro país. En la historia federalista contemporánea la reforma al artículo 115, realizada en 1983, es un referente importante porque aunque trató de atender aspectos de índole político (reformular la relación de los ayuntamientos con los demás órdenes de gobierno) como administrativos (delimitación de competencias administrativas y hacendarias), su propósito fue que el partido gobernante conservara el poder político frente al descrédito popular (Arcudia, 2012).

Con el gradual fortalecimiento de los gobiernos locales opositores, y sus demandas de respeto de sus competencias, ganadas en lo jurídico como en lo político, se fue configurando una nueva relación confederada en México.

La conjunción de una serie de procesos como los cambios constitucionales en lo político electoral, las alternancias políticas a nivel estatal y local, el debilitamiento del dominio político de partido único y la crisis de gobernabilidad a nivel federal, así como los movimientos sociales de ciudadanización y de democratización (los de mayor relevancia a finales de la década de 1980 y mitad de 1990 fueron el Neocardenismo y el alzamiento NeoZapatista), condujeron a una ambiciosa reforma al artículo 115, en diciembre de 1999, con la que se logró el fortalecimiento legal de los municipios, consolidándolos como una estructura político-administrativa. Con esta reforma se enfatizó la capacidad política como sujetos de derecho público de los municipios, al igual que sus facultades administrativas y hacendarias (Arcudia, 2012).

En el año 2000, en el contexto de la primera alternancia política en el gobierno federal, se situaron grandes expectativas en la nueva relación confederal. El primer gobierno federal de oposición, encabezado por Vicente Fox, propuso una reforma del Estado en la que se incluía una mayor descentralización política y administrativa. Fuera de algunos cambios en lo institucional y normativo para el ámbito municipal: creación del Instituto Nacional para el Federalismo y el Desarrollo Municipal-INADEF- y las leyes de *Desarrollo Rural Sustentable*



y *General de Desarrollo Social*; en lo real durante todo el sexenio de Vicente Fox el modelo federal se mantuvo inalterado, y en el ámbito municipal sin transformaciones significativas.

En política orientada a los pueblos indígenas, y la transformación de la relación de estos con la nación mexicana, el gobierno foxista realizó cambios en lo institucional, sin implicaciones significativas. En julio de 2003 se suprimió el Instituto Nacional Indigenista (INI) y se creó en su lugar la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI). Entre las nuevas atribuciones de la recién creada entidad se estableció la de evaluar y coordinar “la acción pública que beneficie a pueblos y comunidades indígenas”, así como la de impulsar un *Modelo de Desarrollo con Identidad*, sustentado en “una relación respetuosa y equitativa con los pueblos y las comunidades indígenas” del país (CDI, 2012). Implicó lo anterior la obligatoriedad de asignar partidas específicas en los presupuestos de egresos para atender y resolver los rezagos sociales de los pueblos indígenas. Sin embargo, pese a los supuestos de las acciones afirmativas, los impactos fueron limitados, en gran medida, por las restricciones técnico-operativas de los organismos descentralizados y por la persistencia del centralismo federal en política pública.⁸

Los municipios siguieron subordinados en materia de política social a los gobiernos federal y estatal, sin atribuciones en la promoción del desarrollo local (pese a estar establecido en la ley), con escasos recursos y los que recibía de la federación estaban orientados a obras condicionadas por el gobierno federal. A esto se sumó *que pese o que con* el perfeccionamiento de las reglas y procesos de la democracia institucional, que permitió relevos de grupos en el poder, los cargos públicos municipales se afianzaron como botín político partidista, acentuándose la disputa entre partidos, grupos de interés y facciones políticas, al mismo tiempo que se acrecentaba el descrédito y deslegitimidad política (Rodríguez, 2008).

En el sentido del replanteamiento de la relación política federal, proyectada en la reforma de Estado del gobierno nacional, una primera limitación que interesa acá destacar es la relativa a la aprobación en 2001 de la *Ley de Derechos y Culturas Indígenas*. Esta ley tuvo modificaciones sustanciales desde la propuesta original derivada de los Acuerdos de San Andrés. Destacan de las modificaciones la anulación del reconocimiento de los pueblos indígenas como sujetos de derecho público; un planteamiento sostenido por los NeoZapatistas que, desde su visión y particular propuesta de reforma de Estado, reconstruiría la relación de los pueblos originarios con la nación mexicana.

8 En Chiapas, el cambio institucional a nivel federal en materia de atención a los pueblos indígenas tuvo como correlato la creación de la Secretaría de los Pueblos Indios, desapareciendo la Secretaría de Asuntos Indígenas. En el mismo tono que a nivel federal, en la entidad sus prioridades de atención e impactos fueron limitados, focalizándose en el ámbito productivo y en servicios y equipamiento urbano mínimo (SEPI-2007-2012).



En términos políticos y administrativos el reconocimiento como sujetos de derecho público permitiría también autonomía y potestades a los pueblos y municipios indígenas⁹; consideraciones todas que quedaron anuladas en la ley aprobada por el poder legislativo. Con esta supresión se generaron dos planteamientos políticos divergentes y aún persistentes en los movimientos indígenas de México. El más inmediato fue que ante la resistencia del gobierno federal a reconocer esa cualidad jurídica a los pueblos, primero, y frente a las limitaciones de la ley aprobada en 2001 después, el Ejército Zapatista, como principal impulsor del reconocimiento de derechos autonómicos de los pueblos, inició un nuevo proceso político para la instauración de *autonomías de facto* en territorios simpatizantes y controlados por ellos, con implicaciones relevantes en la convivencia política inter e intracomunitaria que no han estado exenta de tensiones y conflictos (véase Burguete, 2005). El segundo planteamiento es el relativo a la vía institucional para el reconocimiento del derecho a la autodeterminación de los pueblos indígenas (*vía de jure*), asentado en la ley de 2001. En esta última vía fueron conducidas las experiencias de autodeterminación de Cherán en Michoacán, Ayutla de los Libres en Guerrero y Oxchuc en Chiapas. De estas experiencias es importante hacer notar dos situaciones relacionadas con el contexto sociopolítico local y nacional: la primera es que se desarrollaron y concretaron a partir del hartazgo ciudadano y el profundo descrédito de la política partidista institucional democrática; y lo segundo fue el ambiente de violencia y expoliación de los pueblos a manos del crimen organizado, más claramente en los casos de Cherán y Ayutla de los Libres.

Es igualmente importante hacer notar que por la vía *de jure* las reclamaciones de autonomía de los pueblos y comunidades indígenas tienen una remisión al ámbito municipal, y se enmarcan jurídicamente en el derecho a la autodeterminación de los pueblos originarios y se ha aplicado hasta ahora en México para el cambio en el procedimiento de elección y estructura del gobierno municipal, sin haber tampoco extralimitado lo establecido en las leyes y reglamentos municipales de cada entidad.

En la propuesta de replanteamiento de la relación confederada en México, cabe destacar también el papel de organizaciones ciudadanas, académicas, sectoriales e institucionales (p. ej. las Asociaciones de gobiernos locales, impulsadas por partidos políticos) involucradas en la construcción de una agenda municipalista y de reformas al municipio, desde al menos la mitad de 1990, que tomó mayor impulso a principios del 2000, en el contexto de la propuesta oficialista de reforma de Estado. Por ejemplo y en particular en el replanteamiento de la relación del Estado con los pueblos indígenas, es interesante notar que en los

9 En la discusión de la autonomía política y territorial de los pueblos ha estado presente lo referente a los niveles de gobierno: el denominado cuarto nivel de gobierno (comunitario) y el regional (el énfasis acá está en lo que se ha denominado Regiones Autónomas Pluriétnicas-RAP).



trabajos para el diseño de una agenda municipal de carácter nacional en la denominada Asamblea Ciudadana Municipalista, realizada en Querétaro en octubre de 2005, entre los puntos de acuerdos se situaba como el primero: impulsar una reforma municipal que atienda la autonomía, “(...) la diversidad y la pluriculturalidad, en particular que reconozca al municipio indígena y a las comunidades como sujetos de derechos y con capacidades políticas plenas, considerando legalmente a las autoridades comunitarias en su investidura de representación ciudadana independiente de los partidos.(...) (Rodríguez, 2008: 90).

En sucesivas reuniones, encuentros, convenciones y plataformas entre los años 2005 y 2006 se trabajaron diversos ejes en materia municipal en los que siguieron destacando como principales los relacionados con la autonomía, la diversidad y la pluriculturalidad; la aspiración era formar un régimen multi-municipal, situando como primer espacio de construcción democrática el poder comunitario (Rodríguez, 2008: 92-93).

Fue el pueblo de Cherán el primero en México que logró el reconocimiento del derecho a la autodeterminación como pueblo indígena en el año 2012, y es interesante ver cómo en su proceso se notan las aspiraciones que manifestaban los acuerdos de las agendas municipalistas de 2005 y 2006 (consúltese al respecto Ventura 2012). No es de ningún modo fortuito lo anterior. Tiene relación con la vivacidad en ese momento de la discusión a nivel político y académico de los derechos etnoculturales en México, la vivacidad propia del debate multicultural a escala global y la implementación de una política oficial multiculturalista neoliberal que se acentuó para esos años en México sobre los valores del respeto a la diferencia cultural, la discriminación positiva y los derechos resarcitorios, todo en el marco del respeto de los Derechos Humanos y la Declaración de Derechos de los Pueblos Indígenas en 2007 por las Naciones Unidas, que fortalecieron a la vez el marco jurídico supranacional en esta materia.

Sin embargo, un nuevo elemento tomó centralidad en la redefinición de la vida política local en México: la violencia asociada al crimen organizado.

Violencia política y gobiernos locales. Reconfiguraciones de poderes locales

En México, en las últimas dos décadas se ha registrado un ascenso desproporcionado de la violencia. En particular, la violencia criminal asociada al narcotráfico registró un marcado incremento desde los primeros años del 2000. Aunque ha estado relacionada a disputas entre cárteles del narcotráfico, esta no es nueva (Maldonado, 2013). La registrada en la historia contemporánea inició en la década de 1990 y en los primeros años del 2000 se recrudeció. Momento significativamente político en el país, en tanto que fue entonces que se registró la primera transición política en el gobierno federal. Esta correlación: cambio político y



desbordamiento de la violencia criminal, situó con fuerza, dentro de los estudios sobre gobernanza y violencia, la tesis que asocia el incremento en la violencia criminal con los recambios partidistas en las estructuras de gobierno y con la ruptura de pactos entre gobiernos y grupos criminales (Correa, Keck y Nava, 2015). En esa línea, se sostiene que a los ciclos de alternancias políticas se asocian estallidos múltiples de violencia criminal en los espacios supranacionales.

En una ampliación del anterior enfoque, se plantea incluso que la gestión institucional de la violencia está vinculada a momentos de polarización política y al uso partidista de la fuerza estatal para contener o simplemente dejar correr la expansión de la violencia criminal (Trejo y Ley, 2016).¹⁰ En una lectura de mayor densidad histórica y social se ha planteado también que el ascenso de la violencia en México está relacionado con las reformas neoliberales que han conducido al desmantelamiento del Estado y a un proceso de desregulación económica y política que han profundizado el abandono estatal en amplias regiones del país. Es decir, la violencia no se limita a componendas políticas (Estado corrupto) sino a un proceso de retiro del Estado social que ha afectado los niveles de bienestar social, las formas de reproducción y movilidad social al igual que las garantías de seguridad ciudadana y acceso a la justicia (Maldonado, 2013). Este abandono también se ha expresado o profundizado en los espacios de gobierno locales, eslabón de gobernabilidad históricamente frágil que en estas circunstancias ha quedado bajo el asedio del crimen organizado.

Todo este proceso se tradujo, como hemos referido, en niveles inéditos de violencia, particularmente a partir del sexenio de Felipe Calderón (2006-2012), sin haber cesado desde entonces, situándose hoy, en otro momento de recambio partidista en México, en la mayor asignatura pendiente del gobierno de Andrés Manuel López Obrador.

Fue en el gobierno de Felipe Calderón que se puso en marcha la campaña militar y policial para reducir la violencia asociada al narcotráfico. No solo la intervención resultó fracasada sino que derivó en *niveles de violencia seis veces mayor al inicial*¹¹, en expansión de carteles y diversificación del mercado criminal que comprende ahora extorsión, secuestro, tráfico de personas y saqueo de recursos naturales (Trejo y Ley, 2016: 13).

10 Juan Villoro (2013) en un ensayo breve sobre la violencia, transición y cultura política en México ha planteado la misma tesis en estos términos: “Terminado el monopolio del PRI, los códigos de la impunidad se disolvieron sin ser sustituidos por otros. ¡Bienvenidos a la década del caos! A ocho años de la alternancia democrática, México es un país de sangre y plomo.”

11 Al cierre del sexenio de Felipe Calderón se reportaba una cifra de 70,000 muertos y 22,000 personas desaparecidas (Trejo y Ley, 2016: 26).

Jorge Zepeda Patterson: <https://www.milenio.com/opinion/jorge-zepeda-patterson/pensando-lo-bien/inseguridad-publica-la-estrategia-inconfesabl>



Los hechos escandalosos de sangre, y el horror de ejecuciones y enfrentamientos entre cárteles y el ejército se volvieron recurrentes.

En medio de la desbordada violencia criminal vinculada al narcotráfico en México, observamos la emergencia de formas organizativas ciudadanas que al amparo de las armas se propusieron resguardar la seguridad en sus territorios. Estas expresiones de autodefensa ciudadana, policías comunitarias o *vigilantismo* militar comunitario (International Crisis Group, 2013) tuvieron como epicentro, en los años 2011 a 2013 principalmente, a los estados de Michoacán y Guerrero, y aunque sus formas, propósitos y manifestaciones fueron distintas, tuvieron en común tomar por cuenta propia el control territorial e impartir justicia, a su entendimiento. Reacciones de simpatía como de preocupación rodearon a estas organizaciones. A causa de los límites legales en los que operaban, no era posible conocer con certeza si realmente se habían constituido para defender a la población que estaba a expensas del crimen organizado, o eran una mutación e impostura ciudadana de los mismos cárteles que decían combatir.

Pese a los fallidos resultados de las políticas gubernamentales para la contención de la violencia asociada a las organizaciones criminales del narcotráfico, es posible observar la paradójica coexistencia de estabilidad institucional con niveles extremos de violencia (Blazquez y Le Cour, 2021). Es decir, una democracia institucional enmarcada en un entorno de violencia desbordada.

En este contexto, la violencia criminal se ha constituido en un recurso para reconfigurar relaciones de poder y reproducir órdenes sociales y políticos sin ser necesariamente contrapuestos a los intereses de los actores públicos. Esto ha dado origen a nuevas configuraciones regionales políticas, siendo los espacios políticos locales los más trastocados.

Observamos hoy en amplias regiones de México, el asedio y captura de los gobiernos locales municipales por grupos delictivos, lo que significa control político y territorial. Control de “plazas” en el argot de la delincuencia organizada. Esto es más notorio en períodos electorales, cuando los actores políticos institucionales acusan a sus adversarios de arreglos, acuerdos o complicidades con organizaciones o líderes del crimen organizado para hacerse de los espacios de poder local.

Algunos datos dan cuenta de la descomposición política a nivel local:

Por ejemplo, en la encuesta nacional sobre seguridad urbana del año 2021 (ENSU-INEGI, 2021), que evalúa el desempeño de los gobiernos locales en temas de particular relevancia para los ciudadanos, se registran altos porcentajes de desaprobación (oscila entre 85 y 73%) en el tema de la seguridad y resolución de problemas apremiantes que afectan a la población.



En la misma tendencia se registra que la violencia ha empeorado en los municipios de 100 mil habitantes y más en lo que va de los años 2015 a 2020 en 39.34%. En 2015 el índice promedio fue de 19.07 y en 2020 de 26.58 (este indicador contempla delitos como homicidio doloso, secuestro, violación, lesiones dolosas, robo con violencia, extorsión) (Seguridad, Justicia y Paz, A.C., junio de 2021).

En lo referente a violencia política se registra la persistencia de sucesos violentos en municipios con baja densidad urbana. El mayor número de víctimas de agresiones (108) para el año electoral 2020- 2021 se registró en Veracruz (15%), Oaxaca (11%), Guerrero y Guanajuato (8%); las principales víctimas fueron funcionarios, exfuncionarios o candidatos a puestos de elección municipal (Integralia Consultores, 2021).

La Secretaría de Seguridad Nacional, en el contexto del proceso electoral del año 2022 (cambios en 6 gubernaturas y sus ayuntamientos, en junio de 2022) situó como una amenaza real que la delincuencia organizada se coludiera con funcionarios de gobierno (estatal y local) para capturar los gobiernos locales.

Hoy en México la geografía de la violencia se ha extendido generando amplios espacios de ingobernabilidad y nuevos ordenes políticos regionales que oscilan entre la abierta confrontación, lógicas discretas de co-optación o activa integración en la política local (Blazquez y Le Cour, 2021: 56).

Este es el contexto en el que están ocurriendo transformaciones sociopolíticas importantes en los gobiernos locales en general en México, y como veremos en el siguiente apartado en el caso de Chiapas.

Autodeterminación y autonomías en Chiapas

En la situación descrita antes se sitúa lo que ha venido sucediendo recientemente en Chiapas, entidad que las autoridades ubican como una de las de menor incidencia delictiva, incluso como la segunda más segura del país (FGE Comunicado 11312, 2020). Sin embargo, datos del Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI) sobre incidencia delictiva en la entidad, registran un nivel sostenido y ascendente en la tasa delictiva en la década 2010-2021 (15,028 en 2010 y 16,386 en 2021), con un ascenso significativo en los años 2016 y 2017: 20,055 y 20,464 respectivamente (INEGI, ENVIPE, 2021)¹².

La sostenida violencia criminal o su recrudecimiento ha generado respuestas organizativas a nivel nacional, que con ambigüedades muchas de estas se presentan como iniciativas comunitarias y ciudadanas (armadas). Estos grupos

¹² La información se refiere a la tasa de incidencia delictiva por entidad federativa de ocurrencia por cada cien mil habitantes (INEGI-ENVIPE).



armados autodenominados *autodefensas*, justifican su existencia en la necesidad de contener la violencia criminal en sus espacios comunitarios y al mismo tiempo “liberar” los gobiernos locales de miembros o colaboradores del crimen organizado. Ese fue el caso, en medio de la crisis sanitaria por COVID-19, de las autoproclamadas “Autodefensas El Machete” en el municipio de Pantheló, en la región Altos de Chiapas en el año 2021.

En esta entidad los procesos de autoorganización comunitaria no son nuevos, ni lo son las demandas de autonomía política y autogobierno. He señalado antes que el antecedente y referencia inmediata en los procesos de autoorganización comunitaria en regiones indígenas y campesinas de México como Guerrero, Michoacán y Oaxaca es la propuesta de autonomía NeoZapatista (1994). Después de la suspensión de los diálogos por la paz con el gobierno federal en 1996, el EZLN impulsó el establecimiento de espacios de gobiernos autónomos con el propósito de ejercer, por la vía de los hechos, el derecho a la autodeterminación y autonomía política establecido en los Acuerdos de San Andrés Larrainzar, suprimido en la ley de derechos indígenas de 2001. Con ese propósito la estrategia del EZLN ha ido desde establecer municipios autónomos rebeldes (MAREZ) en diciembre de 1994 (véase al respecto Burguete, 2005), hasta centros de resistencia y autonomía en 2019.

En el anterior contexto es también importante señalar que la violencia armada, a nivel comunitario, tampoco es nueva. Con independencia de la violencia revolucionaria encauzada por el EZLN, reconocida su legitimidad por el gobierno federal, la violencia armada comunitaria de las últimas tres décadas en Chiapas tuvo como rasgo particular sus propósitos contrainsurgentes, y como una de sus consecuencias la desestabilización sociopolítica en las regiones de influencia del NeoZapatismo. En este contexto se registró la presencia de grupos paramilitares que desencadenaron oleadas de terror y expulsión de disidentes políticos de las comunidades, que tuvo como uno de sus resultados más lamentable la masacre en Acteal en diciembre de 1997 (CDHFB, 2008: 250-251).

A nivel comunitario y municipal en Chiapas hoy se registran nuevas dinámicas de violencia armada, que están también redefiniendo las relaciones y sistemas políticos en los espacios locales. He referido al caso de Pantelhó, y la irrupción armada del grupo autodenominado El Machete, quienes en una exposición mediática declararon como razones de su presencia el hartazgo por el dominio y presencia de integrantes del crimen organizado en el gobierno municipal. Después de una incursión armada y captura de personas que ellos mismos identificaron como integrantes o colaboradores del crimen organizado, El Machete dispuso su presencia, concluyendo su historia en una denuncia de desaparición forzada. Pocos días después de la aparición pública de El Machete otros dos grupos, con perfiles y argumentos similares, hicieron aparición pública: uno en el municipio de Simojovel y otro en un punto impreciso de la región Altos de Chiapas (Mandujano, 2021).



Un mes antes de las apariciones públicas de los anteriores grupos, en la misma región de los Altos había sido asesinado el alcalde del municipio de Teopisca, trayendo como consecuencia conmoción colectiva e inestabilidad política que se sostuvo por meses, siendo centro de la disputa el relevo en el poder, en la que una amplia mayoría de la población en protesta y resistencia reclamó al Congreso estatal apegarse a las normativas institucionales y evitar la toma del poder municipal por personas que públicamente denunciaban como allegadas a los asesinos del presidente municipal e integrantes del crimen organizado (Trabajo de campo, julio-agosto de 2022). En cualquier circunstancia, el asesinato del alcalde es un caso extremo de violencia política sin precedente en la historia reciente de la entidad.

Con un perfil distinto y también en una vía distinta, aunque esgrimiendo argumentos y razones similares a los grupos antes referidos, se encuentran las acciones de autoorganización comunitaria y reclamación de autodeterminación indígena en los municipios de Oxchuc en la región Altos y Chilón y Sitalá en la región Selva Norte.

El caso de Oxchuc inició como un conflicto poselectoral en el año 2015. En la primera fase del conflicto, los militantes de los partidos políticos y excandidatos a la presidencia municipal que perdieron la elección, denunciaron irregularidades en el proceso comicial. Esta denuncia siguió un cauce legal y la autoridad electoral concluyó que era improcedente. Sin embargo, y paralelamente, los mismos actores promoventes de la denuncia impulsaron acciones organizativas para oponerse a la instauración de lo que denunciaron como cacicazgo político local, representado por la recién electa presidenta municipal y su esposo (convenientemente divorciado de la presidente electa) quien había sido además de presidente municipal de Oxchuc, diputado local. Las acciones opositoras tuvieron distintos desarrollos organizativos, múltiples negociaciones entre los mismos participantes para lograr acuerdos sobre el rumbo de los sucesos, diversos acercamientos con las autoridades estatales y constantes confrontaciones violentas entre los grupos opositores y con la fuerza pública (Solís, 2017; Cosh, 2022).

Entre los primeros y más significativos cambios que registró el proceso organizativo opositor en Oxchuc se encuentra el giro hacia la autoidentificación como movimiento cívico y étnico. La forma organizativa en que concluyó fue nombrada Comisión Permanente por la Paz y Justicia de Oxchuc (CPPJO)¹³ implicando todo lo anterior además del distanciamiento de las disputas partidistas generar un sentimiento antipartidista; al mismo tiempo que se posicionó un orgullo étnico que alentó valores y prácticas asociadas al comunismo, la armonía

13 Le antecedieron como formas organizativas, en orden cronológico y transformación el Movimiento Pacifista de Organizaciones Independientes del Pueblo de Oxchuc y el Movimiento Social Pacifista.



comunitaria y el consensualismo, concebidas estas como prácticas de gran profundidad ancestral. Todo el proceso registró además de momentos de confrontaciones violentas, permanente tensión y conflicto institucional que hizo inviable la función del ayuntamiento electo en 2015 complicado también por diversos desatinos de las instancias involucradas (Congreso Local, Tribunal Electoral del estado de Chiapas, Instituto de Elecciones y Participación Electoral). Pese a los hechos de violencia y los desaciertos institucionales, los inconformes agrupados en la CPPJO sostuvieron un movimiento que compaginó acertadamente acciones colectivas contenciosas (marchas, bloqueos carreteros, etcétera) con la reclamación jurídica del cambio en el procedimiento de elección de sus autoridades, sustentada en el derecho a la autodeterminación de los pueblos originarios. En la ruta jurídica los integrantes de la CPPJO agotaron las instancias locales y lograron después de presentar recursos de inconformidad ante el Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación (TEPJF) el reconocimiento a la autodeterminación en junio de 2017, traducido en lo local como el derecho a realizar la elección de autoridades con sus sistemas normativos internos (Pérez, 2021). Esta resolución abrió un nuevo ciclo de confrontaciones entre grupos para el relevo en el ejercicio del poder que en diciembre de 2020, en ocasión del renuevo de autoridades, mostró una nueva faceta cuando una de las facciones inconformes con los resultados de la elección (acorde al nuevo procedimiento normativo interno) se retiró de la plaza central en que se realizaba la elección e inmediatamente hizo aparición pública un grupo armado con demostración de fuego, boicoteando el proceso y dejando inconcluso el procedimiento. La situación política y social hoy en el municipio de Oxchuc pese al cambio en el procedimiento electoral continua inestable, sumándose ahora como recurso para zanjar los asuntos públicos el uso de la fuerza armada civil.

Los casos de Chilón y Sitalá tienen diferencias importantes con los antes referidos y también algunas coincidencias relevantes. En lo referente a las diferencias es de destacarse el proceso de organización política. Aunque en el año 2017 comunidades de ambos municipios iniciaron el proceso legal para solicitar el cambio en el sistema de elección de sus autoridades, previo al proceso comicial de 2018, la organización política comunitaria tiene una larga historia en la región Selva Norte, relacionada con la labor magisterial, pastoral y política de la iglesia católica a través de la denominada Misión de Bachajón. En 1958 la Diócesis de San Cristóbal creó la mencionada misión con el propósito de desarrollar, además de labor catequística, un proyecto con orientación social enfocado en la alfabetización, salud e instrucción en oficios muy cercano al proyecto indigenista gubernamental (modernista e integracionista) de la misma época (Arellano, 2022).



Desde su establecimiento hasta fechas recientes la labor pastoral de la Misión de Bachajón ha tenido diversos cambios en enfoques y planteamientos político-sociales: ha pasado de considerar a los Tseltales de la región como objetos de adiestramiento eclesial (estableciendo ministerios para motivar liderazgos principalmente de jóvenes mujeres y varones que habrían de convertirse en impulsores de cambio en el espacio local) a promover la formación de una iglesia autóctona en la que enfatizan códigos y valores comunitarios relacionados con las identidades étnicas de la región, con formas de ser indígena en la que ha sido valiosa la labor misma de la Misión a la que se ha sumado la de otros actores sociales y políticos (Organizaciones No Gubernamentales, organizaciones sociales, el EZLN mismo) igualmente promoventes en la región de orgullos étnicos, defensoría de derechos humanos y concientización sobre temas de igualdad de género, ecológico ambientales, libertad y recientemente autodeterminación indígena. En este último sentido es importante hacer notar cómo en la transformación de sus nociones y autoconcepciones que estos pueblos de la región Selva Norte han hecho sobre sí mismos se ha situado en la base de estas la idea de la ancestralidad, la resistencia y liberación en la que compaginan acepciones religiosas y político liberales¹⁴.

En la línea tan amplia de tiempo y procesos de cambios referidos, debe ubicarse y destacar la continuada labor de la iglesia católica que acompaña hoy las reclamaciones de autonomía política y autodeterminación en los municipios de Chilón y Sitalá a través de dos formas organizativas: primero como *Pueblo Creyente* y después como Movimiento en Defensa de la Vida y el Territorio (*MODEVITE*). En el marco de estas organizaciones se ha construido un amplio programa político que sitúa como horizonte de futuro la liberación de estos pueblos de la subordinación y sometimiento social y político (véase Leyva, et.al., 2021). Un programa, como he referido, de largo aliento que se ha traducido en años recientes en la reclamación de reconocimiento del derecho a la autodeterminación indígena. No exenta de tensiones y conflictos al interior de las comunidades reclamantes de este reconocimiento, la misma ha avanzado afianzando la noción de sujetos de derechos de los reclamantes, denunciando (y en esto es coincidente con los casos referidos de Oxchuc y Pantelhó) vicios y desvíos en la práctica política institucional local (conflictos y componendas político-partidistas, corrupción y colusión de autoridades locales con el crimen organizado) y en lo jurídico despejando la ruta que el mismo procedimiento legal demanda¹⁵. En relación con esto último señalar que en marzo de 2020 el organismo local electoral a través de su Comisión Permanente de Participación Ciudadana confirmó la existencia

14 Para comprender de manera más amplia el proceso de cambio en estos pueblos y el papel de actores eclesiales, sociales y políticos inmersos en ese proceso se recomienda la lectura de Morales, 2005.

15 Para los detalles de este proceso consúltese Mendoza, 2021.



de un sistema normativo indígena en el municipio de Chilón y se instruyó a la secretaría técnica de esta comisión continuar con los trabajos para el cambio en el sistema de elección de autoridades municipales. El caso de Sitalá, simultáneamente presentado con Chilón, para esa misma fecha registraba retrasos en el proceso y por causa de la pandemia por COVID-19 y nuevos requerimientos del Instituto de Elecciones y Participación Ciudadana (IEPC) la concreción del cambio en el procedimiento de elección de autoridades en Chilón, hasta junio de 2021 (oportunidad de una nueva elección de autoridades municipales en la entidad), se encontraba detenida (Mendoza, 2021).

Conclusiones

En Chiapas están surgiendo novedosos procesos de organización política comunitaria para defender sus espacios de gobierno. Lo anterior en un contexto de violencia en el que, según los propios grupos comunitarios autoorganizados, el crimen organizado se ha apoderado de los espacios de poder locales.

El cerco a los gobiernos municipales por parte de diversos grupos autoorganizados es hoy una nueva realidad en la entidad. Este espacio de poder se está disputando en un terreno que desborda lo político-institucional; se está dando una lucha abierta y hostil por el control de los gobiernos municipales que en algunos casos se ha hecho con demostraciones de poder de fuego. Lo hemos registrado así en el caso de Pantelhó, pero de igual manera en municipios como Oxchuc. O los casos de otras propuestas de autonomía política y autogobierno por la vía de los usos y costumbres como Bachajón en el municipio de Chilón, y Sitalá, en los que además de situar como valioso la recuperación de formas organizativas, lazos y valores comunitarios, existe la denuncia de la existencia de la colusión del crimen organizado con las autoridades municipales.

También es importante decir que los nuevos grupos armados autoorganizados en Chiapas no tienen los mismos perfiles. Del mismo modo que ha ocurrido a nivel nacional (véase International Crisis Group, 2013), las distinciones son difíciles de marcar, pero una cualidad que al menos ahora es sustancial es la referente al apoyo comunitario que tienen o no; este es un elemento clave para distinguir entre los grupos comunitarios armados autoorganizados, con cierto apego y legitimidad comunitaria, y los que funcionan como milicias privadas.

A esta dificultad se suma otra complejidad: el uso discursivo de la desconfianza hacia la política institucional del sistema de partidos políticos, considerándolos corruptores y causantes de división social que decanta en un sentimiento antipartidista. Un sentimiento que discursivamente se liga con la reivindicación de la autodeterminación y autonomía política, basada en los usos y costumbres. Indistintamente estos grupos, independientemente del signo, pueden hacer uso de ese discurso y de esa reivindicación y cuando consiguen el cambio en el



procedimiento electivo como muestran experiencias como la de Oxchuc, no necesariamente resuelven los problemas de gobernabilidad que adjudicaban al sistema de partidos. En esta línea de reflexión me parece importante señalar que en términos de gobernabilidad democrática, también es importante evaluar los márgenes de legalidad en los que operan las autodenominadas autodefensas comunitarias, porque con independencia de sus banderas, sus acciones tensan los márgenes de legitimidad legal y democrática.

Como en otras entidades con experiencias recientes de reconocimiento a los gobiernos indígenas (casos de Guerrero y Michoacán), en Chiapas es importante prestar atención a un aspecto central: la legitimidad social y política en la que se basan estas formas organizativas y reclamaciones de derechos a la autodeterminación. ☸



Referencias

- ARELLANO NUCAMENDI, MAURICIO (2022). *Mujeres campesinas Tseltas y luchas por la sostenibilidad de la vida en la selva norte de Chiapas, México*. Tesis de Doctorado. México, Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Xochimilco.
- ARCUDIA HERNÁNDEZ, CARLOS ERNESTO (2012). “La descentralización municipal en México: nuevas relaciones intergubernamentales a partir de las reformas al artículo 115 de la Constitución”, *Nómadas*, número especial: América Latina, Universidad Complutense de Madrid, España.
- ASSIES, WILLEM (1999). “Pueblos indígenas y reforma del Estado en América Latina”, en Willem Assies, Gemma van der Haar y Andrés Hoekema (Editores), *El reto de la diversidad. Pueblos indígenas y reforma del Estado en América Latina*, pp. 21-55, México: El Colegio de Michoacán.
- BENGOA, JOSÉ (2000). *La emergencia indígena en América Latina*, Chile: FCE.
- BURGUETE CAL Y MAYOR, ARACELI (2010). “Autonomía: la emergencia de un nuevo paradigma en las luchas por la descolonización en América Latina”, en Miguel González, Araceli Burguete Cal y Mayor y Pablo Ortiz-T (Coordinadores), *La autonomía a debate: autogobierno indígena y Estado plurinacional en América Latina*, pp. 63-94, Ecuador: FLACSO-Cooperación Técnica Alemana-IWGIA-CIESAS-UNICH.
- _____. (2005). “Una década de autonomías de facto en Chiapas (1994-2004)” en Pablo Dávalos (Compilador) *Pueblos indígenas, Estado y democracia*, pp. 239-278, Argentina, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
- BLAZQUEZ, ADÉLE AND ROMAIN LE COUR GRANDMAISON (2021). “Regional configurations of violence in Mexico: Accumulation, control and representation”, *European Review of Latin American and Caribbean Studies/Revista Europea de Estudios Latinoamericanos y del Caribe*, No. 112 (2021): July-December, pp. 51-69.
- CENTRO DE DERECHOS HUMANOS FRAY BARTOLOMÉ DE LAS CASAS, A.C. (2008). “Mujeres víctimas de la estrategia contrainsurgente del Estado mexicano en Chiapas (1995-1999)” en Mercedes Olivera (Coordinadora) *Violencia feminicide en Chiapas. Razones visibles y ocultas de nuestras luchas, resistencias y rebeldías*, pp. 249-276, México, Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas.
- COMISIÓN NACIONAL PARA EL DESARROLLO DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS (CDI) (2012). *Instituto Nacional Indigenista-Comisión Nacional para el Desarrollo de los pueblos Indígenas, 1948-2012*, México, CDI.



- COSH PALE, MANUEL (2022). *Contrademocracia en los Altos de Chiapas, México. Crisis de representación y respuestas sociales emergentes*, Tesis de Doctorado, Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica-Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas-Universidad de Alicante.
- CORREA CABRERA, GUADALUPE, MICHELLE KECK Y JOSÉ NAVA (2015). “Losing the Monopoly of Violence: The State, a Drug War and the Paramilitarization of Organized Crime in Mexico (2007–2010)” en *State Crime Journal*, Vol. 4, No. 1 (Spring), pp. 77-95.
- DAES, ERICA IRENE A. (2009). “La contribución del Grupo de Trabajo sobre Poblaciones Indígenas a la génesis y evolución de la Declaración de la ONU sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas” en Claire Charters y Rodolfo Stavenhagen (Editores), *El desafío de la Declaración. Historia y futuro de la Declaración de la ONU sobre Pueblos Indígenas*, pp. 50-80, Dinamarca, Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas.
- DE LA PEÑA, GUILLERMO (1999). “Territorio y ciudadanía étnica en la nación globalizada” en *Desacatos*, número 1, primavera, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- ENCUESTA NACIONAL DE SEGURIDAD PÚBLICA URBANA (EN-SU)-INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA, GEOGRAFÍA E INFORMÁTICA (INEGI). (2021), resultados marzo-diciembre de 2021 en <https://www.inegi.org.mx/programas/ensu/>, consultada el 10-03-2022.
- FISCALÍA GENERAL DEL ESTADO DE CHIAPAS (FGE) (2020). Chiapas, segundo lugar del país con menor incidencia en delitos de alto impacto. Comunicado no. 11312/212-12-2020, en <https://www.fge.chiapas.gob.mx/Prensa/Articulo/EC1E76E2-BF86-4C13-9CF5-B6804A9E4393>, consultado el 10-03-2022.
- INTEGRALIA CONSULTORES (2021). *Violencia política en México. Septiembre 2020-febrero 2021* en <https://integralia.com.mx/web/reporte-especial-incidentes-de-violencia-politica-en-mexico-marzo/>, consultado el 02-04-2022.
- INTERNATIONAL CRISIS GROUP (2013). *Justice at the Barrel of a Gun: Vigilante Militias in Mexico*, Latin America Briefing N°29 Mexico City/ Bogotá /Brussels, 28 May 2013 <https://www.jstor.org/stable/resrep32100>, accessed: 23-04-2022 18:21 UTC.
- JAMESON, FREDRIC Y SLAVOJ ZIZEK (1998). *Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*. Paidós, Argentina.



- LEYVA SOLANO, XÓCHITL, LOLA CUBELLS Y JÚNIA M. TRIGUEIRO DE LIMA (Coordinadoras) (2021). *Sistemas normativos y prácticas autonómicas del pueblo Tseltal de Chilón y Sitalá*, México, CLACSO-ITESO-CEDIAC-Cooperativa Editorial Retos-Centro de Derechos Humanos Miguel Agustín Pro Juárez.
- MANDUJANO, ISAÍN (2021). “Irrumpe nuevo grupo civil armado en defensa del pueblo, ahora en Simojovel” en Chiapas Paralelo, 3 de octubre de 2021. Consultado el 11 de enero de 2023 en <https://www.chiapasparalelo.com/noticias/chiapas/2021/10/irrumpe-nuevo-grupo-civil-armado-en-defensa-del-pueblo-ahora-en-simojovel/>
- MALDONADO ARANDA, SALVADOR (2012). “Drogas, violencia y militarización en el México rural. El caso de Michoacán”, *Revista Mexicana de Sociología*, 74 (1), enero-marzo, Universidad Nacional Autónoma de México, pp.5-39.
- MENDOZA ZÁRATE, GABRIEL (2021). “La lucha por el reconocimiento a la libre autodeterminación y autonomía de las comunidades Tseltales de Chilón y Sitalá” en Xóchitl Leyva Solano, Lola Cubells y Júnia M. Trigueiro de Lima (Coordinadoras). 2021. *Sistemas normativos y prácticas autonómicas del pueblo Tseltal de Chilón y Sitalá*, México, pp. 147-160, CLACSO-ITESO-CEDIAC-Cooperativa Editorial Retos-Centro de Derechos Humanos Miguel Agustín Pro Juárez.
- MORALES BERMÚDEZ, JESÚS (2005). *Entre ásperos caminos llanos. La diócesis de San Cristóbal de Las Casas, 1950-1995*, Casa Juan Pablos, Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, Universidad Intercultural de Chiapas, COCyTECH, Chiapas, México.
- PÉREZ SÁNCHEZ, ERICK EMMANUEL (2020). *Carnaval y conflicto faccional en Oxchuc, Chiapas (2015-2019)*, Tesis de maestría en Antropología, Posgrado en Antropología, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Instituto de Investigaciones Sociales, Centro de Investigaciones Multidisciplinarias sobre Chiapas y la Frontera Sur, UNAM.
- RODRÍGUEZ WALLENIUS, CARLOS (2008). “La agenda ciudadana municipalista y la reforma del Estado”, *Política y cultura*, número 29, Pp. 71-97.
- SECRETARÍA DE PUEBLOS INDIOS (SEPI) (2007-2012). Programa Institucional de la Secretaría de Pueblos Indios, documento consultado el 30 de abril de 2023 en: http://www.haciendachiapas.gob.mx/planeacion/Informacion/Programacion_Sectorial/Programas_Institucionales/pdfs/21PROG_INST_P_INDIOS_030907.pdf



SOLÍS CRUZ, JESÚS (2012). *Ser ciudadano. Ser indio. Luchas políticas y formación del Estado en Nurío y Tirindaro, Michoacán*, México: El Colegio de Michoacán-UNICACH.

_____(2017). “Ciudadanía y democracia cultural. Los desafíos de la culturalidad política en Chiapas” en *Revista Pueblos y Fronteras digital*, vol. 12, núm. 23, Ciudad de México, UNAM: 1-21

TREJO, GUILLERMO Y SANDRA LEY (2016). “Federalismo, drogas y violencia. Por qué el conflicto partidista intergubernamental estimuló la violencia del narcotráfico en México”, *Política y gobierno*, Vol. XXIII, No. 1, I SEMESTRE, Pp. 11-56.

VENTURA PATIÑO, MARÍA DEL CARMEN (2012). “Proceso de autonomía en Cherán. Movilizar el derecho” en *Espiral*, XIX (55), pp. 157-176.

_____(2022). “Comunidades indígenas, presupuesto directo y cuarto ámbito de gobierno” ponencia presentada en el XII Congreso de la Red de Investigación en Gobiernos Locales Mexicanos, El Colegio de Jalisco, Zapopan, México.

WILLESEN DÍAZ, AUGUSTO (2009). “Cómo llegaron los derechos de los pueblos indígenas a la ONU” en Claire Charters y Rodolfo Stavenhagen (Editores), *El desafío de la Declaración. Historia y futuro de la Declaración de la ONU sobre Pueblos Indígenas*, pp. 16-32, Dinamarca, Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas.





Voces desde los territorios: “Carretera de las Culturas” San Cristóbal de Las Casas-Palenque y el *sentipensar* de los pueblos originarios en Chiapas

Voices of the territory: “Carretera de las Culturas” San Cristóbal de Las Casas- Palenque and the *sentipensar* of the original towns in Chiapas

Delmar Ulises Méndez-Gómez Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa (México)

Emilio Pérez Pérez Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas (México)

<https://orcid.org/0000-0001-7582-7748> - delmarmego@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-8760-5656> - emilio121011@hotmail.com

Recibido: 13 de enero de 2023.

Aprobado: 17 de mayo de 2023.

Resumen

El objetivo de este artículo es comprender el *sentipensar* de los pueblos originarios en Chiapas acerca del megaproyecto de infraestructura conocido como “Carretera de las culturas” San Cristóbal de Las Casas-Palenque, que desde el 2009 ha tenido un proceso intermitente, producto de resistencias y luchas comunitarias e indígenas. Las reflexiones se apoyan de los planteamientos teóricos-jurídicos sobre el territorio, derecho a la información, afectividad ambiental y neoextractivismo, para comprender las dimensiones socioculturales y simbólicas que la vida-tierra-territorio adquieren en los pueblos. A partir de un trabajo etnográfico realizado entre febrero de 2020 y marzo de 2022, compartimos una aproximación al *sentipensar* de mujeres y hombres que permite vislumbrar la diversidad de voces que se contraponen cuando se habla del megaproyecto. La investigación permite comprender que el territorio —ña lum, me’tik kaxeltik— en los pueblos, al tener otras significaciones, más allá de su condición material y económica, no es un tema negociable. Es por ello que, para lograr la implementación de cualquier proyecto, es importante entender el valor cultural que representan los territorios más allá de todo fin político, comercial y extractivo. Solo mediante la circulación del k’op —la palabra y diálogo— cualquier visión y propuesta puede ser llevada a la práctica.

Palabras clave: Territorio, Pueblos Indígenas, Megaproyecto, Carretera de las Culturas.

Abstract

The objective of this article is to understand the *sentipensar* of the original towns in Chiapas about the megaproject of the infrastructure known as “Carretera de las Culturas” San Cristóbal de Las Casas-Palenque, which has been in an intermittent process since 2009, product of communal and indigenous struggle and resistance. The reflections are based on the theoretical-legal approach of the territory, the right to information, environmental affectivity and neo-extractivism, to understand the sociocultural and symbolic dimensions that the life-earth-territory acquire in the towns. From an ethnographic fieldwork done between February 2020 and March 2022, we share an approximation of the *sentipensar* of the women and men, which allows us to have a glimpse of the diversity of voices that contrast in the megaproject discussion. The investigation helps comprehend that the territory —ña lum, me’tik kaxeltik— in the towns, has other meanings, beyond their material and economic condition, which is not a negotiable issue. Therefore, in order to achieve the implementation of any project, it is important to understand the cultural value that the territories represent, beyond any political, commercial and extractive purpose. Only through the circulation of the k’op —Word and dialogue— can any vision and proposal be put into practice.

Keywords: Territory, Original towns, Megaproject, Carretera de las Culturas.

Introducción

Chiapas se ha caracterizado por ser un estado con altos índices de rezago en temas de infraestructura, como la falta de escuelas, hospitales, electrificación, telecomunicaciones, carreteras, entre otras, principalmente en zonas rurales. A la par de estas insuficiencias, en el estado se planean varios proyectos megaextractivos que agudizan los niveles de desigualdad social. El gobierno, en su afán de propiciar el “desarrollo estatal”, ha dado entrada a empresas transnacionales, y es el sector privado el que determina qué proyectos realizar. Un ejemplo de ello es que, actualmente, se han otorgado cerca de 100 concesiones mineras para la explotación de minerales e hidrocarburos en dieciséis municipios (Quadratin, 2015). Esto pone en una situación vulnerable a los pueblos y comunidades amenazadas por el extractivismo. De acuerdo con Daniel Villafuerte, “aproximadamente 1.5 millones de hectáreas están concesionadas para la explotación minera, así como una superficie no contabilizada para la futura explotación de hidrocarburos y la construcción de proyectos hidroeléctricos [...]. Esta superficie transferida a las mineras representa el 15.98 por ciento del territorio estatal” (2021:59). La riqueza natural del estado contrasta con las condiciones sociales y económicas de la población.

Pero las concesiones son una parte de las contrariedades actuales. También los proyectos de infraestructura han estado en el centro del debate. Uno de estos refiere a la “Carretera de las Culturas” que inicia en San Cristóbal de Las Casas y culmina en Palenque. El principal objetivo es potenciar el sector turístico y la circulación del comercio. Dicho proyecto fue ideado a mediados del sexenio del ex gobernador Juan Sabines Guerrero (2006-2012). Después de una década y de tres gobernadores distintos, el proyecto continúa vigente, pero sin ejecutarse completamente. Son varias las causas que han hecho del proyecto intermitente, entre las principales destaca la oposición de los pueblos y las organizaciones campesinas, al no tener su consentimiento para la construcción y ampliación de la carretera en los territorios de los que son dueños.

En este sentido, el objetivo del artículo es analizar el contexto en que surge el proyecto de infraestructura en cuestión; las tensiones entre gobierno, pueblos y organizaciones en la ejecución del proyecto y compartir el sentipensar de las personas que habitan en los territorios que contempla el cruce de la carretera. Cuando se habla de *sentipensar*, se refiere a modos de actuar y conocer el mundo, donde la razón no se disocia del sentir, es decir, del corazón (López, 2013). Este sentipensar es el vínculo de las dimensiones afectivas, como lugar de sabiduría, y la mente, como el lugar de los pensamientos que se movilizan de manera conjunta, nunca de manera separada. En principio se trata de un lenguaje construido a partir de marcos culturales específicos en la población tseltal y tsotsil.



Sentipensar es un modo de vida y de relación entre seres humanos, naturaleza y entidades anímicas como un todo. Cuando una persona comparte su opinión o punto de vista parte de la expresión *jich la snop ko 'tan*, es decir, “así lo pensó mi corazón”. El ejemplo, resultado del habla y la práctica cotidiana, devela que el pensamiento-sentimiento se cimienta en el corazón como un lugar donde se construye la sabiduría. En las reflexiones de Arturo Escobar se argumenta que “*sentipensar* con el territorio implica pensar desde el corazón y desde la mente, o co-razonar [...] es la forma en que las comunidades territorializadas han aprendido el arte de vivir” (2014: 16).

Esto no quiere decir, que las comunidades no tengan sus propios conflictos y contradicciones, pues, a pesar de encontrar maneras de estar “juntos en un solo corazón”, en ese proceso también se dan disrupciones, ello puede ser propiciado cuando la gente interactúa con otros marcos de sentipensamientos que no necesariamente parten del común. Esto se manifiesta en las interacciones que establecen los diferentes actores sociales y políticos. Como se verá en este estudio, además de los actores con quienes situamos la investigación, existen otros que no tienen la fuerza suficiente para hacerse visibles dentro del conjunto, sin embargo, existen y, por supuesto, tienen algo que decir.

La estructura del texto es la siguiente: en un primer momento ofrecemos el marco contextual del proyecto, sus cambios y continuidades topográficas. En un segundo momento, tejemos algunos apuntes teóricos y metodológicos para reflexionar sobre el derecho a la información, el cuidado del territorio contra el extractivismo y el despojo. Finalmente, compartimos algunos relatos obtenidos durante el acercamiento a las comunidades entre febrero de 2020 y marzo de 2022, para develar si la gente tiene conocimiento de dicho proyecto. Asimismo, compartimos algunas reflexiones finales para indicar los posibles escenarios que suscitarán o no la construcción de la “Carretera de las culturas” San Cristóbal de Las Casas-Palenque.

Contexto histórico de la “Carretera de las Culturas”

Cada gobierno se caracteriza por priorizar proyectos de infraestructura que se enuncian en beneficio del desarrollo social. Uno de éstos refiere a la “Carretera de las Culturas”, que ha tenido la característica de no poder concretarse después de varios sexenios. El objetivo principal del proyecto es el de conectar los dos polos de turismo más importantes de Chiapas: San Cristóbal de Las Casas y Palenque¹.

1 San Cristóbal de Las Casas ofrece turismo cultural y es un punto medular para trasladarse a otros destinos turísticos que tiene la entidad. En el caso de Palenque, se pretende explotar las Cascadas de Agua Azul y la zona arqueológica maya del municipio de Palenque, inicialmente formó parte del proyecto denominado Centro Integralmente Planeado Palenque-Cascadas de Agua



Esta iniciativa fue impulsada por el gobierno de Juan Sabines Guerrero (2006-2012), durante su sexenio gobernado por el PRD, en alianza con el PAN y el PT. El proyecto fue dado a conocer públicamente por la Secretaría de Comunicación y Transportes (SCT) el primero de junio de 2009 (Bellinghausen, 2009). Para ese momento se tenía previsto otorgar a la Concesionaria de Autopistas del Sureste, el permiso de operar la vía de cuota y gasolineras, misma que administraba el tramo Tuxtla Gutiérrez-San Cristóbal de Las Casas², vinculado a la familia de Juan Camilo Mouriño (Bellinghausen, 2008).

Para julio de 2009 se puso en marcha la construcción del primer tramo que fue de ocho kilómetros, que iniciaba en la salida de la ciudad de San Cristóbal rumbo a Comitán, específicamente hasta las instalaciones de la 31 Zona Militar, ubicado en Rancho Nuevo.. Este tramo implicaba el ensanchamiento de la carretera que ya estaba en operación. Esto no fue un problema, debido a que dicho tramo era propiedad federal a cargo de la Secretaría de la Defensa Nacional. Sin embargo, dentro de la ruta de ampliación y construcción de la carretera se contemplaban los municipios de Tenejapa, San Juan Cancuc y Chilón, los cuales se opusieron al proyecto, al enterarse de que la autopista pasaría en su territorio.

Asimismo, Mitzitón perteneciente al municipio de San Cristóbal de Las Casas fue la primera comunidad en la ruta y uno de los acérrimos oponentes del proyecto. El inicio de la obra en este tramo se conoció como "el Kilómetro Cero". Mediante asamblea comunitaria fue rechazada la autopista debido a que la mayoría era adherente a la Otra Campaña³. Mientras que un grupo religioso conocido como "Alas de Águila" que estaba a favor del proyecto, desestabilizó a los habitantes. El 21 de julio de 2009 este grupo agredió con armas de fuego, palos, piedras y aventaron el carro al grupo de ejidatarios zapatistas, provocando la muerte de uno de sus integrantes (Davies, 2010). Al mismo tiempo en que se suscitaban las tensiones en Mitzitón, en los poblados de Los Llanos y otras comunidades que comprenden los Altos de Chiapas, manifestaron su oposición al proyecto, al rumorarse que la autopista abarcaría extensiones dentro de su territorio (Davies, 2010).

Azul (CIPP) (véase la Gaceta del Senado de la Republica en: https://www.senado.gob.mx/64/gaceta_del_senado/documento/27058).

2 La autopista San Cristóbal de Las Casas-Tuxtla Gutiérrez fue un proyecto inaugurado en el sexenio de Pablo Salazar Mendiguchía (2000-2006). Esta obra podría considerarse el punto de partida de la "Carretera de las Culturas".

3 La Otra Campaña es el nombre de un macro movimiento social y político organizado por el Ejército Zapatista de Liberación Nacional, organizaciones campesinas, indígenas, Organizaciones No Gubernamentales y diferentes colectivos, que se da a conocer públicamente en el 2005, el preámbulo del proceso electoral del 2006, el cual tenía entre sus objetivos recorrer diferentes estados de la República de México para dar a conocer varias demandas y pronunciarse en contra de la democracia partidaria y el olvido del estado. Para mayor información véase Roux, Rhina (2006). "La Otra Campaña", *Bajo el Volcán*, Vol. 6, núm. 10, pp. 127-139.



Otro punto donde se dio resistencia de la población indígena fue en San Sebastián Bachajón, municipio de Chilón. La presencia de grupos Adherentes a la Sexta⁴ y simpatizantes del zapatismo se revelaron en contra del gobierno y contuvieron la ejecución de dicha obra en los territorios de Chilón y Ocosingo. En respuesta, el gobierno realizó diversos encarcelamientos de indígenas, el condicionamiento de programas sociales y el sistemático uso de grupos armados para intimidar y violentar a los opositores del proyecto (Bellinghausen, 2011). En el último tramo del sexenio de Sábines Guerrero, la construcción de la carretera se detuvo, al no lograr la aceptación ni el consenso para su ejecución. Además, de ser señalado como uno de los gobiernos con mayor desvío de recursos económicos (Mandujano, 2013).

En las elecciones del 2012 para la gubernatura de Chiapas, los resultados fueron contundentes. El candidato del Partido Verde Ecologista de México (PVEM), Manuel Velasco Coello obtuvo el 67.14 por ciento de las votaciones a su favor (Maldonado y Flores, 2012). De esa manera, fue elegido para gobernar el estado durante el sexenio 2012-2018. El PVEM se convirtió en la primera fuerza política del estado al obtener el triunfo en “48 municipios como partido único, y en alianza con el PRI, en un municipio” (IEPC, 2012: 200). Sin embargo, a pesar de tener una amplia popularidad durante el inicio de su administración, no pudo consolidar la construcción del proyecto inconcluso en el sexenio sucedido de Sábines Guerrero. Esto permite inferir que no toda aprobación y ejecución de proyectos se da en los municipios donde existe afinidad política, al contrario, genera múltiples tensiones auspiciados por actores sociales y políticos disidentes.

La construcción de la autopista continuaba como uno de los proyectos prioritarios. Esto fue confirmado por Enrique Peña Nieto ex presidente de México, en la inauguración del aeropuerto de Palenque en febrero de 2014, quien anunció que la federación aportaría 10 mil millones de pesos para esta obra (Román, 2014). No obstante, la liberación de presupuesto económico no garantizaba la culminación de dicho proyecto, al mantener latente las tensiones entre municipios, organizaciones y el gobierno. Uno de los ejemplos fue la presión política de Waldo Martín Pérez Bautista, en su momento presidente municipal de Huixtán (2012-2015), quien, a través de la intimidación y al abuso de autoridad, intentó que varias comunidades aceptaran la realización de estudios topográficos, donde se contemplaba el trazo de la carretera. Según información de prensa, eran 17 kilómetros los que se recorrería en dicho municipio, en donde cinco comunidades eran directamente afectadas y la mayoría de sus habitantes se oponía al proyecto (Avendaño, 2013).

4 Se refiere a los grupos, colectivos, ongs, actores, pueblos, comunidades y personas que suscribían y apoyaban la Sexta Declaración de la Selva Lacandona pronunciada por el EZLN en julio de 2005, en el cual expresaron una serie de acciones que serían encaminadas con posterioridad, entre ellas La Otra Campaña.



Hay una condición sintomática que los gobiernos experimentan, esto es que todos son susceptibles al rechazo y a suscitar resistencias cuando tratan de ejecutar proyectos que no se informan ni comunican a los pueblos y las comunidades. Por ello, no es fortuito que en cada sexenio existan pueblos y organizaciones que se manifiestan en contra de proyectos, algunos ejemplos son:

En noviembre de 2014 casi 10 mil indígenas tseltales del municipio de Cancuc se movilizaron en una gran peregrinación en defensa de la Madre Tierra. Seis meses antes con la misma convocatoria se había movilizado 15 mil personas de 10 municipios en protesta contra la súper carretera San Cristóbal de Las Casas-Palenque, proyectos de mini hidroeléctrica, minería y extracción del petróleo en sus territorios (Frabes, 2 de abril de 2019).

Durante todo el sexenio de Manuel Velasco Coello (2012-2018), el rechazo se hizo más visible en las comunidades tseltales, tsotsiles y ch'oles que comprenden los municipios de San Cristóbal de Las Casas, Huixtán, Tenejapa, San Juan Cancuc, Chilón, Oxchuc, Ocosingo y Palenque. Los pueblos inconformes se movilizaron en marchas, mítines y peregrinaciones como formas de presión, en ocasiones se acompañaban de acciones jurídicas. El caso más emblemático fue el amparo que presentó el ejido los Llanos, del municipio de San Cristóbal de Las Casas, argumentando que la construcción de la autopista violentaba su territorio y como resultado se iba a generar desplazamiento de personas dentro del ejido y ponía en riesgo la soberanía alimentaria. También afectaba los derechos de población indígena, el ejercicio de la autonomía y solicitaban la protección del medio ambiente y recursos naturales como base de una vida libre de proyectos nocivos en sus territorios (Lagunes, 2014).

En el sexenio de Velasco Coello se consolidó uno de los actores colectivos con mayor protagonismo en las regiones Altos, Selva y Norte de Chiapas: el Movimiento en Defensa de la Vida y el Territorio (MODEVITE), acompañado del Pueblo Creyente, durante el 2013 (Méndez-Gómez, 2019). Son actores centrales que en la actualidad articulan trabajo comunitario y cuentan con el respaldo de las diferentes comunidades donde se tiene el trazo de la autopista. Estos movimientos empezaron a tener mayor visibilidad y proyección en San Sebastián Bachajón, municipio de Chilón y en el municipio de San Juan Cancuc. La misión jesuita de Bachajón, que es parte de la diócesis de San Cristóbal de Las Casas, ha jugado un papel central en la organización y eso se puede constatar por la forma en que se llevan a cabo las actividades de marcha-peregrinación y el argumento de la defensa de la Madre Tierra. Hay una articulación entre la teología de la liberación, la organización política y la comunitaria.

Pero la estrategia de movilización no sólo se da a través de marchas y peregrinaciones, sino además con la colocación de carteles, mantas y letreros en puntos estratégicos de las comunidades y carreteras. El mensaje escrito y visual es claro: expresar la inconformidad por la entrada de proyectos en los territorios



indígenas de manera impositiva, mediante consultas simuladas y, en la mayoría de las veces, sin escuchar la voluntad de los pueblos. Estos elementos se conjugan para presionar a las autoridades a que se desistan de intentar construir la carretera con el uso de la fuerza y sin el consentimiento de las comunidades.

La construcción de esta carretera, desde sus inicios, ha estado acompañado de un hermetismo en el manejo de la información por parte del gobierno, principalmente por el trazo que se tiene y la afectación que provocaría en las comunidades de los diferentes municipios. Es decir, no hay información clara ni precisa, mucho menos datos que estén para la consulta pública⁵. La falta de acceso a la información puede ser por omisión del gobierno o por estrategia política.

Al finalizar el periodo de gobierno de Manuel Velasco Coello, el proyecto no había avanzado en la apertura desde San Cristóbal ni en Palenque. Una de sus razones se debía al reto de conseguir la aprobación de los derechos de vía⁶ en los territorios indígenas, que no pudo reunirse debido a las irregularidades, la falta de estrategia política y por las constantes resistencias al proyecto.

Una vez que Rutilio Escandón Cadenas gana la gubernatura de Chiapas, como candidato por la Coalición “Juntos haremos historia”, de los partidos Morena, Partido del Trabajo (PT) y Partido Encuentro Social (PES), en su toma de protesta en diciembre del 2018, acompañado del presidente electo de México Andrés Manuel López Obrador, comentó que una de las prioridades de su administración sería la construcción de la Carretera San Cristóbal-Palenque⁷. Para ello, era importante conseguir el derecho de vía. Incluso, fue uno los compromisos que hizo ante el mandatario federal. El proceso electoral de dicho año posicionó al partido Morena como una de las principales fuerzas política junto con el PVEM, éste último perdía su hegemonía. Ambos partidos obtuvieron 28 alcaldías, es decir, el 42% del

5 Al consultar información en “Proyectos México” (<https://www.proyectosmexico.gob.mx>), sobre los proyectos de infraestructura en Chiapas, únicamente encontramos información de los tramos de Arriaga-Ocozocuatla y Tuxtla-San Cristóbal de Las Casas, que forman parte del proyecto “Eje Carretero Transversal Pijijiapan-Palenque”, decretado el 23 de diciembre de 2019 (véase Congreso de Chiapas, 2022). Sin embargo, no hay información actualizada sobre el tramo San Cristóbal-Palenque, no hay datos al alcance del público.

6 Derecho de vía: Franja de terreno que se requiere para la construcción, conservación, ampliación, protección y en general para el uso adecuado de una vía general de comunicación, cuya anchura y dimensiones fija la Secretaría, la cual no podrá ser inferior a 20 metros a cada lado del eje del camino. Tratándose de carreteras de dos cuerpos, se medirá a partir del eje de cada uno de ellos (Justicia México, 2005).

7 Esta obra se le ha conocido con diferentes nombres, como autopista, Supercarretera. El gobierno de la 4T lo ha rebautizado con el nombre de “La Supercarretera de las Culturas”. Este proyecto forma parte del Plan Nacional de Desarrollo, de conectividad territorial, el cual se remonta al ambicioso proyecto denominado “Eje Carretero Transversal Pijijiapan-Palenque”. La obra tenía la intención de iniciar desde Pijijiapan atravesando los municipios de la fraileasca, pasando por Chiapa de Corzo y el Aeropuerto Ángel Albino Corzo, hasta San Cristóbal, para conectar finalmente con el municipio de Palenque (Moreno, 2019).



territorio chiapaneco (IEPC, 2018). A pesar de que Morena tenga características de un partido de izquierda, no ha sido suficiente para que los municipios y comunidades aprueben el proyecto. Los pueblos se han mantenido en la postura de no permitir la construcción de la carretera. En julio de 2019, cuando el presidente de la república visitó nuevamente Chiapas, comentó, durante su estadía en el municipio de Ocosingo, que la propuesta había dado un giro, pues, en vez de construir una nueva carretera, se optaría por modernizar la que ya existía (Ramos, 2022).

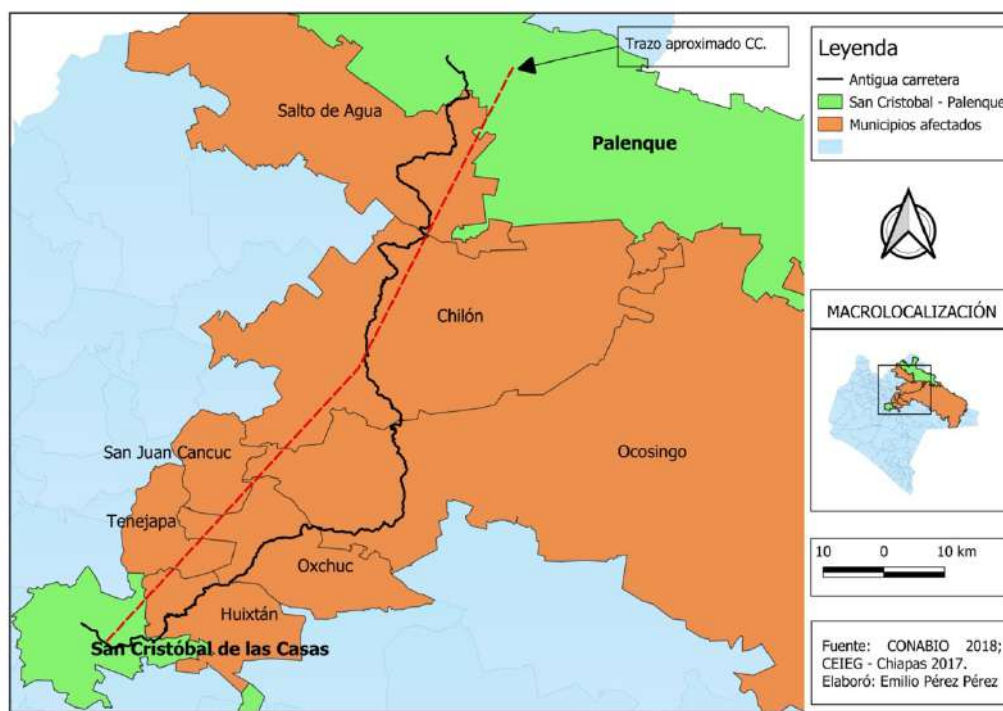


Imagen 1. Mapa de la ruta "Carretera de las Culturas". Elaboración propia.

Desde ese momento los esfuerzos se centraron en darle mantenimiento a la vía existente, y a la par lograr el consenso de las comunidades para llevar a cabo la modernización conforme a los lineamientos estipulados. A principios de julio de 2022, no se había logrado poner en marcha la modernización, debido a la falta de obtención del derecho de vía. Si bien ya no se dio continuidad a la apertura de una nueva carretera, se buscaba la ampliación de la ya existente ruta San Cristóbal de Las Casas - Palenque (Ramos, 2022). Sin embargo, la modernización de esta vía perjudicaba a los poblados circundantes, al considerarse el derrumbe de casas cercanas a la carretera, así como de puestos y comercios; además de las milpas, cafetales y el tránsito cotidiano como las veredas.

El presidente Andrés Manuel López Obrador (AMLO) comentó al gobierno del estado que era fundamental que consiguiera dicho derecho, y que el financiamiento sería proporcionado por el gobierno federal. Una de las características



del gobierno de AMLO ha sido el ejercicio de las consultas ciudadanas para preguntar si los proyectos se aprueban o no. Un mecanismo que ninguno de los gobiernos pasados había implementado. Sin embargo, como ya se ha documentado en otros estudios (Gasparello, 2020; Chaguaceda y López, 2022), las consultas también han sido cuestionadas, por un lado, al no tener una estrategia de consulta y, del otro, porque los resultados de la ciudadanía se han puesto en duda al no considerarse con certeza el sentir de la gente. Ante esta paradoja de consultar lo que previamente ya está aprobado, AMLO reconoció que no existían las condiciones para la modernización de la carretera y que no se haría con el uso de la fuerza ni mediante la imposición del gobierno. Entre el discurso y la práctica siempre hay una gran diferencia, entre tanto, la moneda sigue en el aire.

En los casi cuatro años de la gestión del gobierno de la 4T, las comunidades, colectivos y organizaciones ambientales han mostrado su rechazo hacia la modernización de esta vía. Es importante señalar que la promoción de esta obra ha acentuado los problemas al interior de las comunidades, entre aquellos que están a favor y aquellos que están en contra, por ejemplo:

El domingo 23 de febrero por la tarde un grupo de mujeres y hombres bases de apoyo del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) fueron retenidos durante 24 horas por colocar letreros con consignas contra los megaproyectos. Fueron liberados al día siguiente a cambio de un pago de 30 mil pesos y 15 cajas de refrescos (SIPAZ, 2020).

Asimismo, la colocación de letreros en contra del Tren Maya, en la carretera San Cristóbal-Palenque y el programa Sembrando Vida en la comunidad de Morelia en Altamirano culminó en un conflicto comunitario en los territorios en disputa (SIPAZ, 2020). Es importante mencionar que durante los diferentes gobiernos, la promoción del megaproyecto en cuestión ha estado acompañado de conflictos y violencias, principalmente en los poblados donde se contemplaba la nueva y en la ya existente. Por consiguiente, el proyecto no ha podido ser ejecutado por ningún gobierno, es como un juego de ajedrez donde los pueblos y las organizaciones han ganado hasta ahora.

No obstante, como una estrategia política del viejo priismo que se replica en el presente, el gobierno recurre al condicionamiento de los programas sociales. A las comunidades que acepten la construcción de esta infraestructura, se les ofrece beneficios de impacto social como mejoramiento de aulas educativas y centros de salud, equipo médico, medicinas, alumbrado público, pavimentación de calles, red de agua entubada, mejoramiento de viviendas, proyectos productivos, libertad de tránsito para las comunidades e instalación de espacios como miradores para comercializar productos cuando esté la carretera construida. Es la estrategia que AMLO, incluso, ha expresado en las comunidades donde se contempla el paso del Tren Maya, al decir que serán administradoras de los tramos que les corresponda (Mariscal, 2019). Pero lo que no se reflexiona es para



quién están diseñados los proyectos ni con qué fines. Hay un ocultamiento de la información que revele los impactos socioambientales y culturales que conlleva la construcción de dicho megaproyecto, y tampoco se expresa si los pueblos han aceptado voluntariamente la construcción o si han sido condicionados.

Marco teórico. Cercar la palabra, liberar la voz: derecho a la información, afectividad ambiental y neoxtractivismo

Toda forma de significación de la vida-mundo pasa a través del lenguaje. Esto implica la capacidad social y cultural de nombrar la existencia, tanto de las entidades materiales como de las inmateriales, es decir, de la espiritualidad y las fuerzas anímicas, que inciden en la constitución de la subjetividad individual y colectiva. Una de las posibilidades del lenguaje refiere a la lengua. La lengua, como señala Ricoeur, es "algo distinto a la capacidad general de hablar o a la capacidad común para expresarse verbalmente. Designa la estructura particular del sistema lingüístico" (1995:16) y, por supuesto, del sistema de pensamiento inserto en un marco cultural específico. Esto quiere decir, que las formas de sentir el mundo, de pensarlo y vivir en él, están intrínsecamente unidas con la lengua.

En los pueblos originarios de Chiapas, entre ellos, los tseltales y tsotsiles, la *palabra* es nombrada como *k'op*, que se traduce como voz/lengua/diálogo/conflicto. Esto nos permite inferir que todos los procesos de mediación y significación de la vida-mundo pasan ineludiblemente por la palabra. El *k'op*, al ser mencionado, necesita de su referente para desdoblar los sentidos. Esta premisa nos lleva a sentipensar que la comunicación es indispensable para los pueblos, porque a través de ésta se toman los acuerdos y decisiones que permiten caminar hacia el rumbo que la colectividad quiere para sí. Si la palabra se cerca, se paraliza el caminar. "La palabra tiene fuerza y poder en tanto está vinculada con la acción. Se trata de no sólo dar valor a la palabra, sino de respetarla, de cumplirla y representar en la palabra y la acción que se desprende de ella el sentido de la dignidad para los pueblos *originarios*" (Herrera y Sierra, 2016:54).

Por ello, una de las primeras cosas que interrumpen los procesos organizativos es anular el derecho a la comunicación e información. Nadie puede tomar una decisión sobre sí mismo ni del pueblo si no socializa la palabra, si no se comunican los temas en la asamblea, en las reuniones comunitarias, el espacio donde los procesos de interlocución se hacen posibles. La comunicación es un derecho colectivo que no implica únicamente el ejercicio de la palabra, sino el de la escucha. De acuerdo con Manuel Bolom, la condición de la plática muestra que "en el centro se ubican las personas y la plática es la que gira en esa reunión o asamblea" (2019:132).



Es importante entender que la comunicación tiene su modo, su forma de ser ejercida. Cada pueblo tiene una condición cultural del acuerdo, de la decisión y la asamblea. En este sentido, no es viable imponer una estrategia comunicativa sin considerar los tiempos y contextos en que en cada comunidad se organiza para que el diálogo fluya. Esto es “construir entre voces o ver con los otros desde una perspectiva de comunicación intercultural-dialógica [que] nos aleja de las formas tradicionales de concebir al otro” (Corona, 2013:38). La forma en que se comunica y se toman acuerdos es distinta a la colonialidad de la comunicación, que es unilateral, sin la apertura dialógica. Esto se puede ver cuando se establecen mesas de acuerdo y negociación entre gobierno y pueblos. Se impone la voluntad de los gobernantes y las políticas de estado por encima del sentir de las mujeres y hombres, lo cual suscita el conflicto.

Al decir *Jajch'ix te k'ope*, se refiere a que “un conflicto ha iniciado”. El conflicto puede aparecer cuando alguien quebranta las reglas de la comunidad, cuando no se respetan los acuerdos, cuando alguien toma las pertenencias de otra persona sin su consentimiento o cuando alguien se siente perjudicado por las decisiones colectivas. Ello devela, por un lado, que la palabra/diálogo no ha sido suficiente para evitar aquello que suscita el problema, ya sea por la ausencia de esta o porque no se explica con certeza lo que se pretende hacer. Y, por el otro, que inicia una etapa en donde la palabra se diluye, al ejercer acciones coactivas y violentas que establecen las fronteras, las disputas y los intereses entre las personas que libran una batalla.

De acuerdo con John Rex “el conflicto es una acción intencionalmente orientada a la realización de la voluntad del actor, en contra de la resistencia de otra parte o de otras partes” (1985:3). Los actores implicados asumen una postura que prolonga la negociación y resolución del conflicto, al considerar que su versión o testimonio es la única “verdad” frente a la otra, y viceversa. Todo pasa por el *k'op*, como conflicto y como palabra, paradójicamente comprende, por un lado, la causa-consecuencia y, por el otro, la solución misma. Uno de los grandes temas que ha ocasionado el *k'op*, en tanto conflicto-desafío, refiere a la imposición de proyectos extractivos y de infraestructura en el territorio de los pueblos. Los gobiernos y las empresas transnacionales han ejercido acciones sin escuchar ni respetar la palabra de las personas y comunidades afectadas. Todo lo que edifican se da a partir de la imposición.

Si bien, el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), “exige el respeto al derecho a la consulta previa, libre e informada a los pueblos indígenas que podrían ser afectados, así como la implementación de mecanismos de mitigación relativos a los impactos ambientales y sociales de los megaproyectos” (Gasparello, 2020:125), en la práctica el *k'op* como diálogo es cercado. Sin la capacidad de interlocución y de respeto a los acuerdos tomados



en consenso y en asambleas, ninguna consulta es legítima. La consulta⁸, en tanto herramienta política y social, más que ser una alternativa y espacio para la información y comunicación, se convierte en un mecanismo "a modo". Así como existen artículos que reconocen la importancia y el derecho a la consulta, también es importante señalar que ningún proceso comunicativo puede darse si no se lleva a cabo en la lengua originaria de los pueblos. La Ley General de Derechos Lingüísticos de los Pueblos Indígenas, en el artículo 7, referente al derecho a la información, se indica que:

Las lenguas indígenas serán válidas, al igual que el español, para cualquier asunto o trámite de carácter público, así como para acceder plenamente a la gestión, servicios e información pública. Al Estado corresponde garantizar el ejercicio de los derechos previstos, conforme a lo siguiente: a) En el Distrito Federal y las demás entidades federativas con municipios o comunidades que hablen lenguas indígenas, los Gobiernos correspondientes, en consulta con las comunidades indígenas originarias y migrantes, determinarán cuáles de sus dependencias administrativas adoptarán e instrumentarán las medidas para que las instancias requeridas puedan atender y resolver los asuntos que se les planteen en lenguas indígenas. b) En los municipios con comunidades que hablen lenguas indígenas, se adoptarán e instrumentarán las medidas a que se refiere el párrafo anterior, en todas sus instancias (Cámara de diputados, 2022: 2).

Lo anterior pone de manifiesto que toda consulta necesariamente debe de llevarse a cabo en la lengua de los pueblos. Es cierto que el gobierno actual ha hecho uso de la consulta, pero los resultados obtenidos disientan. Algo relevante de indicar es que no existe una estrategia ni metodología definida para llevarla a cabo, y aun cuando en algunos casos como con la consulta del Tren Maya o el Corredor Transístmico, se buscaron traductores para compartir la información con los hablantes, a partir de varias mesas, lo cierto es que la lógica de la consulta tiene una visión centralizada y vertical, pues las prácticas comunicativas de los pueblos no se da a partir de mesas ni se toman acuerdos en tiempo récord cuando lo que está en juego es la tierra, el territorio, la autonomía, la vida. Por lo que se pone en duda los procedimientos, al entender que el objetivo de la consulta, como lo indica la OIT en el artículo 6, es "llegar a un acuerdo o lograr el *consentimiento* acerca de las medidas propuestas" (2014).

Precisamente, cuando se habla del consentimiento, es decir, del *chajpanel k'op*, lo que se busca es que todas las partes implicadas en una toma de decisiones estén de acuerdo con el resultado. Si una parte no lo está o no se ve favorecida, el consentimiento no se completa. Justo uno de los temas centrales que suscita las tensiones refiere al territorio. Esto sucede porque los pueblos originarios no *sentipiensan* el territorio únicamente en su dimensión geográfica, sino como el espacio donde se reproduce la vida comunitaria, donde se establecen las

⁸ De acuerdo con Giovanna Gasparello, en la Constitución mexicana se reconocen en los artículos 34 y 35, el derecho a la consulta, por lo que se distinguen tres tipos: Las consultas ciudadanas, la consulta popular y la consulta pública ambiental (Véase Gasparello, 2020).



relaciones afectivas entre la sociedad humana y la naturaleza, donde las entidades anímicas cobran vida, donde los lugares sagrados permiten recrear el devenir de los pueblos, a través de leyendas y rituales. El territorio es vida.

Sin embargo, para el gobierno y las empresas ven al territorio con fines extractivos, mercantiles y económicos que se argumentan necesarios para el desarrollo, a través del turismo, de la creación de infraestructura y la concesión para la búsqueda de hidrocarburos, minerales y manantiales. Las concesiones para la explotación de los recursos naturales es una política del despojo “jurídicamente respaldada por el Estado” (Harvey, 2014:302). Los recursos naturales de los territorios se privatizan, es una práctica producto del neoextractivismo que, en otras palabras, “está asociado a la existencia de enclaves, explotación laboral sin límite, violaciones a derechos humanos, el exterminio de grupos indígenas y la subordinación de los Gobiernos al poder de empresas multinacionales” (Merchand, 2016:15). El neoextractivismo ha provocado el desplazamiento forzado de los pueblos y la expropiación de sus tierras sin considerar la vida de las personas obligadas a marcharse.

Es por ello que los pueblos se organizan para defender lo que les pertenece. No se trata solo de cuidar la tierra de donde proveen su sustento alimenticio y económico, sino del valor simbólico y espiritual que las comunidades establecen con el territorio. Esto se traduce en una lucha por los derechos de la Madre Tierra, que es “también una lucha política para la autodeterminación y para el ejercicio de los derechos *de los pueblos originarios*” (Magallanes, 2016:136) (cursivas nuestras). El territorio es el espacio donde convergen vidas, que es una ontología relacional, como reflexiona Arturo Escobar, donde los “humanos y no-humanos (lo orgánico, lo no-orgánico, y lo sobrenatural o espiritual) forman parte integral de estos mundos en sus múltiples interrelaciones como seres sensibles” (2014:128).

Justo la interrelación de vida entre los seres humanos y la naturaleza suscita la condición afectiva del espacio, de todo lo que habita en él: los manantiales, los cerros, las cuevas, los árboles y animales. Esto, por supuesto, no es una aseveración romántica como si los pueblos vivieran en armonía absoluta y orgánica con la Madre tierra, sino entender que justo en el territorio es donde el cuidado y la protección se da, sin éste no queda nada por defender, esto se debe a que “nuestro cuerpo, en sus particulares formas del ‘estar’, afecta y es afectado por el contacto con las otras manifestaciones de vida del mundo” (Giraldo y Toro, 2020:48). Permitir el despojo es ir en contra de una afectividad ambiental, es permitir la paulatina destrucción a gran escala, es permitir que el extractivismo violento y de muerte acabe con todas las formas de vida. De allí la necesidad de interrogarse si los proyectos del gobierno y de las empresas se plantean la dimensión afectiva que un territorio comprende.



La dimensión afectiva es una condición humana y no humana que permite movilizar corazones, establecer alianzas para llegar a acuerdos en común. El concepto de *junax pajal ko 'tantik*, es decir, “todos en un solo corazón”, se expresa en la voz de un actor colectivo que intenta buscar alternativas de cuidado. Esto quiere decir que todo proyecto de gobierno y empresarial necesita plenamente del sentir y la palabra de los pueblos. No hay forma de llevar a cabo cualquier proyecto sin el consentimiento, sin la voluntad y sin considerar los afectos que hay entre el territorio y las comunidades. De ese modo, el *sentipensamiento* es una forma distinta de concebir la vida-mundo y de crear vínculos con las formas de vida que habitan en el mismo contexto donde los pueblos viven y más allá de sus fronteras. Este *sentipensar* es el vínculo del corazón, como lugar de sabiduría, y la mente, como el lugar de los pensamientos, que se movilizan de manera conjunta para tomar acuerdos, sentir lo que la colectividad desea para sí misma y para los pueblos.

Marco metodológico. *Hablar escuchando, narrar sintiendo*

Una característica cultural compartida entre los pueblos es la capacidad de “hablar escuchando”, es decir, que en el momento en que la propia persona al tomar la palabra y participar, también va reflexionando lo que dice, al mismo tiempo en que la asamblea escucha lo que reflexiona. Hay una condición recíproca de respetar el tiempo de participación como el de poner atención a las palabras. Esto último se vincula con la otra característica, la de “narrar sintiendo”, porque nada de lo que se expresa está desposeída de afectos y emociones. Siempre hay una impronta afectiva en lo que se sentipiensas. Al reconocer esta primera particularidad comunicativa es que consideramos importante establecer interlocución con distintas personas que habitan en los territorios donde se tiene contemplado construir y/o ampliar la “Carretera de las culturas”.

Para ello, partimos de la necesidad de recuperar relatos porque permite que confluyan “las experiencias, sentimientos, subjetividades e interpretaciones que cada persona hace de su vida y de la vida social” (Vela, 2001:68). Esta se asoció con la aplicación de entrevistas porque, como menciona Margarita Baz (1999:93) “abre un espacio donde el sujeto entrevistado puede libremente hablar de su experiencia, de lo que piensa y siente”. Adicionalmente, la entrevista aparece como “la escena más típica de la comunicación cara a cara” (Arfuch, 1995:41). En este ejercicio de “hablar escuchando” y “narrar sintiendo” decidimos que era necesario, como primera etapa de acercamiento, platicar con la gente campesina, con las personas jóvenes, adultas y ancianas que no necesariamente tuvieran un vínculo con alguna organización ni afinidad política con el ayuntamiento de cada municipio. Esta decisión la tomamos al considerar que el primer atisbo sería identificar el *rumor social*, lo que se escuchaba decir en las



comunidades, para reconocer si había un conocimiento o no del proyecto, reconocer los trazos de la carretera, así como los sentimientos experimentados de saber o desconocer del mismo.

Asimismo, nos pareció importante escuchar los relatos de trabajadores de los ayuntamientos, para contrastar lo que la gente de a pie rumoraba y lo que desde la alcaldía se sabía. Ambas aproximaciones se hicieron de manera intermitente, pues nuestro primer acercamiento se hizo en el 2019, año en que recabábamos fuentes oficiales e históricas para reconocer los inicios del proyecto y los cambios entre los sexenios pasados y el actual. Un segundo acercamiento, se dio justo al inicio de la pandemia, mediante pláticas con familiares nuestros que viven en los municipios donde se contempla el megaproyecto. Finalmente, el tercer acercamiento se dio a mediados del 2022, nuevamente con relatos de gente campesina y trabajadores del ayuntamiento.

Es importante recalcar que no se hizo la recuperación de relatos a partir de un muestreo ni por una estadística proporcional en relación con el número de habitantes por municipio. Nuestro acercamiento fue empírico, a través de relatos voluntarios de las personas con las que nos acercamos a platicar. Éstos fueron obtenidos en los siguientes municipios: Tenejapa, Huixtán, Cancuc, Oxchuc, Chilón, Ocosingo, Salto de Agua y Palenque.

Finalmente, es necesario indicar que este trabajo no está acabado, al contrario, son primeros atisbos de un trabajo en curso, el cual no podría ser posible sin la participación de personas que voluntariamente nos compartieron su *sentir-pensar*.

Discusión. Carretera de las Culturas y Los sentires del pueblo: encuentros y disidencias

Todas las personas tenemos la capacidad de sentir, pero no siempre encontramos las condiciones para expresarnos o no siempre se tiene la voluntad de hablar de aquello que sentimos. De allí que cuando alguien comparte su voz, se necesita de una responsabilidad afectiva para saber escuchar. A partir de esta premisa, compartimos algunos relatos obtenidos a través del acercamiento con personas de distintos pueblos, quienes abrieron su corazón para comprender lo que reflexionan sobre el megaproyecto “Carretera de las Culturas”. Las interlocuciones establecidas se dieron a partir de preguntas generales no direccionadas, porque el punto de partida era saber si estaban familiarizadas y enteradas del proyecto de infraestructura en cuestión.

Por un posicionamiento político y por confidencialidad a la identidad de las personas, únicamente se comparte el hipocorístico de su nombre. Una primera



pregunta planteada fue qué sabían o habían escuchado del megaproyecto. El testimonio del campesino Tsiac, originario de Tenejapa, ilustra una constante en los relatos:

No sé mucho, se decía que iba a pasar aquí cerca del paraje de Matzam, atrás de donde están los cerros sagrados. Supe que la gente no quería y como no estuvieron de acuerdo ya ni siquiera entraron [los ingenieros] a trazar el camino. Después de eso ya no se dijo nada, hasta ahora ya no he escuchado nada, pero quién sabe si todavía lo harán o ya no (Tsiac, Tenejapa, abril de 2020).

El relato nos permite inferir que desde un inicio no había certeza del proyecto, más que rumores de su posible trazo. Ello devela que no hubo una socialización de la información en las comunidades, todo circulaba entre voces, pero sin tener el dato preciso. Así lo refirió una joven tseltal de Oxchuc, al preguntarle si había escuchado algo en su localidad:

Pues se decía que iba a pasar en algunas comunidades de Oxchuc, aquí por Rancho Conejo y atrás de Krusilja', que se iba a tener que abrir un camino. Eso se rumoraba, pero la gente no estaba de acuerdo, mi familia decía que iba a haber problemas si obligaban a la gente a dar paso a la carretera (Nesa, Oxchuc, julio de 2022).

El rumor social era la única vía para darse una idea del megaproyecto. A pesar de no tener los elementos suficientes para dar una opinión de si la gente estaba de acuerdo o no, se devela en el relato que si éste se imponía suscitaría conflictos. Justo, como se ha indicado en el apartado anterior, si la información no se socializa entonces suscita el cerco de la palabra. Sin embargo, al preguntarle a un ex trabajador del ayuntamiento municipal de Tenejapa, entre el 2015 y 2018, si había llegado información directa del gobierno, nos contó lo siguiente:

Sí, hubo una ocasión en que llegó información a la dirección de obras públicas donde decía el gobierno del estado que el proyecto iba a tener continuidad. Un tiempo se detuvo, aquí por Banabil porque había un sitio sagrado, como el Frayba y otras comunidades se manifestaron, entonces lograron detener esa ruta. Entonces se contempló otro camino, aquí por Cruz tz'ibaltik, es lo último que escuché, pero te hablo del 2016 más o menos (Pontso, Tenejapa, abril de 2020).

A diferencia de Tsiac y Nesa, en el caso de Pontso, al haber trabajado en el ayuntamiento, tenía una información más o menos certera lo que se contemplaba en el 2016. Efectivamente, el 17 de septiembre de 2014 diversas organizaciones campesinas y comunidades se reunieron en la laguna de Banabil, conocida también como Suyul entre los tsotsiles, para expresarse en contra del megaproyecto. De acuerdo con una nota de SIPAZ, sobre dicha manifestación, se expresó lo siguiente: "[d]efenderemos el medio ambiente, el tejido y las venas de la madre tierra; ríos, lagos, ojos de agua, montañas, árboles, cuevas, cerros. Defendemos la vida de los animales, lugares sagrados, el ecosistema de la madre naturaleza y la vida del ser humano" (2014, s.p).



Si bien no ha habido información verídica del megaproyecto, la gente no ha esperado que eso suceda, antes se ha organizado para evitar lo que se rumora. Lencho, un joven de San Juan Cancuc, relató cómo la gente en su comunidad decidió colocar letreros para indicar que no estaban de acuerdo con la “Súper Carretera”:

Mi tío fue a cortar unas tablas y escribió allí que no iban a permitir la construcción de la Carretera. Así lo hizo porque fue un acuerdo que tomaron en la comunidad. Hay personas aquí que pertenecen al MODEVITE, entonces ellos dieron la información del proyecto, que iban a talar muchos árboles, que nos iban a quitar o comprar nuestros terrenos a un precio muy barato. Como la gente no quiso, se decidió colocar esos letreros (Lencho, San Juan Cancuc, julio de 2022).

La acción colectiva, desde “abajo”, fue la fuente para circular la información sostenida a partir del rumor. No obstante, la experiencia previa de megaproyectos en otras regiones de Chiapas y las consecuencias vividas son elementos suficientes para compartir los escenarios posibles de un proyecto de tal magnitud como con los carteles y anuncios en las carreteras. La movilización nunca se da de manera fortuita, siempre hay algo que preocupa e inquieta a la gente, eso los hace caminar. La incertidumbre y el silencio del gobierno provoca ruido en las comunidades.



Imagen 1. Carretera Ocosingo-Palenque. Emilio Pérez, agosto, de 2022.

La creación de carteles y anuncios, como el caso compartido por una comunidad en San Juan Cancuc, devela la intención de comunicar un sentir colectivo que pretende llegar a otras personas y, más que eso, que se informen, se sumen y hagan parte de la demanda. Como señala Cristina Híjar:



La acción social colectiva no sólo moviliza recursos, también los crea a partir de una necesidad imperante de comunicación. Todo lo realizado con este propósito considera al otro, al que está afuera, al testigo o al espectador, en este sentido también se ubican como actos perlocusionarios que buscan provocar una reacción (2018:138).

Un ejemplo de la eficacia de los anuncios colocados en las carreteras es el que comparte una señora tseltal, ama de casa, de Palenque cuando le preguntamos si estaba enterada del proyecto: "en las carreteras veo anuncios, que allí no permiten que no pase la carretera porque destruye los terrenos o la propiedad de los que viven allí donde quiere pasar la "Súper Carretera" (Xmal, Palenque, agosto de 2022).

Esta exposición pública ha suscitado no sólo que la gente pueda darse una idea de lo que sucede en el territorio, sino cierta politización al posicionarse en contra del megaproyecto. Sin embargo, de manera paralela, también se encuentran testimonios que se contraponen, al estar a favor de la construcción de la vía. Hay personas que se han visto perjudicadas pues, además de los carteles, los bloqueos carreteros han sido una constante, los cuales han alterado la economía local, al mermar sus ventas, el tránsito libre y el turismo. Así lo menciona don Xun, de Ocosingo, trabajador del sector turismo:

Lo que pasa es que no le han dado mucha importancia a la difusión y lo que ha perjudicado también son los problemas sociales que ha habido, los bloqueos y todo eso, entonces, muchas agencias de viajes ya no pasan acá, se van a otro lado. Como hay muchas comunidades que no dan permiso, como es un territorio en conflicto es muy difícil negociar el paso de la carretera. Vamos a ver qué pasa más adelante. Ahora vamos a esperar el Tren Maya, el otro proyecto que esta de aquel lado, los turistas ya vendrían de palenque, ya no por acá de San Cristóbal. Es otra derrama económica para nosotros que estamos en el turismo (Ocosingo, septiembre de 2022).

Esto permite develar que existen visiones confrontadas a partir de las necesidades personales y colectivas, entre aquellas que están organizadas y tienen un posicionamiento político de rechazo y aquellas⁹ que están a favor de que el proyecto se lleve a cabo, pero que se mantienen aisladas, al no estar organizadas en colectivos y, por lo tanto, no son visibles en el escenario en disputa. Es posible que, al no enunciarse públicamente de manera articulada, ha evitado una confrontación directa. En este sentido, la tensión más evidente se da entre las organizaciones y el gobierno.

Lo hasta aquí expuesto permite afirmar que, después de diez años de iniciar el proyecto como una iniciativa dispuesta a materializarse, hoy permanece como un rumor social y como una quimera entre el deseo de ser posible que algunos manifiestan, y una lucha porque eso no llegue a concretarse. No obstante, mientras genere ruido y esté presente en los carteles, en la protesta y en las me-

9 Como la gente que depende del turismo, los comerciantes, los restauranteros, los hoteleros, los pasajeros, entre otros.



ga-peregrinaciones, será un tema que no se olvidará de la agenda política de los pueblos y comunidades contra los megaproyectos. Será parte con su constante presencia a través de la palabra, del diálogo, en las asambleas donde se discuten y toman acuerdos comunes y colectivos.

Reflexiones finales

La puesta en marcha del megaproyecto ha tenido diversas dificultades, tal es así que en varios sexenios no ha tenido la viabilidad de ser materializado. Los empresarios no han invertido por falta de certeza en la ejecución de la obra y que esto sea rentable para ellos. Otro obstáculo ha sido la fuerte oposición de las comunidades donde se cree que atravesará la carretera. Las comunidades que están en resistencia son simpatizantes del EZLN, el MODEVITE y el Pueblo Creyente. Estas organizaciones están en contra de todos los proyectos extractivos y han realizado campañas de información al interior de las comunidades de los diferentes municipios para oponerse a todo tipo de proyectos extractivos. En este sentido, la organización colectiva ha hecho uso de diferentes mecanismos y estrategias de comunicación como los anuncios, las mega-peregrinaciones y asambleas. Esto se traduce, como señala Salazar (2012 en Herrera y Sierra, 2016:52), “en la necesidad del fortalecimiento de la comunicación propia, el pensamiento propio, la lengua y los medios apropiados para la acción política de la movilización y la resistencia”.

Podemos inferir que la ejecución de esta nueva carretera es poco probable puesto que, a cuatro años del gobierno de Rutilio Escandón Cadenas, aún no ha habido un avance sustancial, tanto en la gestión como en la construcción. En todo caso, la apuesta ha sido la remodelación de la carretera federal 186 y 190 de por sí existente, entre San Cristóbal de Las Casas a Palenque. Hasta ahora se ha enfocado en los trabajos de mantenimiento. El tramo Ocosingo-Palenque es uno de los que más cambios presenta en el mejoramiento de la carretera, en el caso del tramo de San Cristóbal-Ocosingo se observa una mejoría, pero menos avance, además de contar con un sinfín de topes a lo largo del trayecto construidos por las personas de las comunidades que viven a la orilla de la carretera. Asimismo, de existir tensiones políticas en el municipio de Oxchuc, las cuales han provocado el reiterado bloqueo de la carretera. La idea de modernizar o construir la carretera San Cristóbal-Palenque responde a la necesidad de ofrecer una mejor conexión entre los dos puntos más importantes de turismo en Chiapas, además de agilizar el transporte de mercancías y bienes entre la zona Altos y Norte de Chiapas. El megaproyecto se consideraba como el eslabón geopolítico y geoeconómico que permitiría la conexión del Tren Maya y los diferentes puntos estratégicos del sureste mexicano con Centroamérica. Sin embargo, la resistencia que han realizado las organizaciones y comunidades es un elemento importante al contener la ejecución de este proyecto.



La resistencia no se debe por el solo hecho de estar en contra del gobierno ni de los políticos y empresarios sino, ante todo, a la defensa del territorio donde existen espacios que consideran de alto valor, no desde la parte económica, sino porque es la base para cultivar su sustento alimenticio, además de considerar que existen espacios sagrados por su cosmovisión como son las montañas, los ríos, las cuevas, los ojos de agua y plantas medicinales. Esta concepción contrasta con la visión mercantil que pregonan los gestores de proyectos extractivos como los gobiernos y las empresas nacionales y extranjeras. ☸



Referencias

- ARFUCH, LEONOR (1995). *La entrevista una invención dialógica*. Barcelona: Paidós.
- AVENDAÑO, AMALIA (30 de noviembre de 2013). Alcaldes impulsan construcción de autopista San Cristóbal-Palenque. *Chiapas Paralelo*. Disponible en: <https://www.chiapasparalelo.com/noticias/chiapas/2013/11/alcaldes-impulsan-contruccion-de-autopista-san-cristobal-palenque/>, consultado el 28 de julio de 2022.
- BAZ, MARGARITA (1999). La entrevista de investigación en el campo de la subjetividad, en I. Jáidar (comp.). *Caleidoscopio de subjetividades*. México: Universidad Autónoma Metropolitana, pp. 77-96.
- BELLINGHAUSEN, HERMANN (1 de mayo de 2011). San Sebastián Bachajón: al filo del Agua (Azul). *Desinformémonos. Periodismo de abajo*. Disponible en: <https://desinformemonos.org/san-sebastian-bachajon-al-filo-del-agua-azul/>, consultado el 03 de agosto de 2022.
- (1 de septiembre de 2009). La polémica autopista de San Cristóbal a Palenque se enfila al ejido Mitzitón. *La jornada*. Disponible en: <https://www.jornada.com.mx/2009/09/01/politica/015n1pol>, consultado el 20 de octubre de 2022.
- (21 de octubre de 2008). Anuncian que Calderón reactivará el plan de construir la autopista San Cristóbal-Palenque. *La Jornada*. Disponible en: <https://www.jornada.com.mx/2008/10/21/index.php?section=politica&article=018n1pol>, consultado el 22 de julio de 2022.
- BOLOM PALE, MANUEL (2019). *Chanubtasel-p'ijubtasel. Reflexiones filosóficas de los pueblos originarios*. Chiapas: UNICH; CLACSO; CRESUR.
- CÁMARA DE DIPUTADOS DEL H. CONGRESO DE LA UNIÓN (2022). *Ley General de Derechos Lingüísticos de los Pueblos Indígenas*. México: Congreso de la Unión. Disponible en: <https://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/LGDLPI.pdf>, consultado el 12 de noviembre de 2023.
- CEIEG (2017). Geo Web Chiapas. Capa de Carreteras de Chiapas. Disponible en: <https://map.ceieg.chiapas.gob.mx/geoweb/index.php?t=d-d09397c-9216-483f-b13b-184dc4d1cbfb>, consultado el 22 de agosto de 2022.
- CHAGUACEDA, ARMANDO Y LAURO H. LÓPEZ ZUMAYA (2022). Política populista y democracia pleisbicitaria: las consultas ciudadanas en el México de la Cuarta Transformación. *Andamios*. vol. 18, núm. 46, pp. 205-232.



- CONABIO (2018). Portal de geoinformación 2022. Capa de División Política municipal. Disponible en: <http://www.conabio.gob.mx/informacion/gis/>, consultado el 22 de agosto de 2022.
- CONGRESO DE CHIAPAS (2022). Disponible en: http://www.congresochiapas.gob.mx/new/Info-Parlamentaria/iniciativas/INI_DEC_0397.pdf?v=MQ==, consultado el 12 de diciembre de 2023.
- CORONA BERKIN, SARAH (2013). La comunicación y su vocación intercultural. En Inés Cornejo Portugal y Luis Alfonso Guadarrama Rico (coords.), *Culturas en comunicación. Entre la vocación intercultural y las tecnologías de información*. México: Productora de Contenidos Culturales Sagahón Repoll, pp. 25-46.
- DAVIES, JESSICA (8 de marzo de 2010). Mitzitón: Una comunidad en Chiapas resistiendo la construcción de una carretera del gobierno. *The Narco News Bulletin*. Disponible en: <https://narconews.com/Issue64/articulo4077.html>, consultado el 22 de julio de 2022.
- ESCOBAR, ARTURO (2014). *Sentipensar con la tierra. Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. Medellín: Ediciones UNAULA.
- FRABES, SARE (2 de abril de 2019). Chiapas: gobierno condiciona presupuesto municipal a cambio de la aprobación de la carretera San Cristóbal-Palenque. Disponible en: <https://avispa.org/chiapas-gobierno-condiciona-presupuesto-municipal-a-cambio-de-aprobacion-de-la-carretera-san-cristobal-palenque/>, consultado el 31 de julio de 2022.
- GASPARELLO, GIOVANNA (2020). Megaproyectos a consulta: ¿Derechos o simulaciones? Experiencias en México. *Revista Liminar: Estudios Sociales y Humanísticos*. Vol. 18, núm. 2, pp. 124-141.
- GIRALDO, OMAR FELIPE E INGRID TORO (2020). *Afectividad ambiental: sensibilidad, empatía, estéticas del habitar*. México: El Colegio de la Frontera Sur; Universidad Veracruzana.
- HARVEY, DAVID (2014). *Guía de El Capital de Marx. Libro Primero*. España: Akal.
- HERRERA HUÉRFANO ELIANA Y FRANCISCO SIERRA CABALLERO (2016). Comunicación y pueblos indígenas en Colombia: apuntes sobre la necesidad de una política pública, en Claudia Magallanes Blanco y José Manuel Ramos Rodríguez (Coords). *Miradas propias: pueblos indígenas, comunicación y medios en la sociedad global*. Puebla: Universidad Iberoamericana, pp. 45-58.



- HÍJAR GONZÁLEZ, CRISTINA (2018). De artefactos político-estéticos, performatividad y comunicación en la acción colectiva contenciosa por Ayotzinapa, en Amaranta Cornejo Hernández (Coord.). *Prácticas comunicativas y prefiguraciones políticas en tiempos inciertos*. Chiapas: CES-MECA-UNICACH, pp. 135-154.
- INSTITUTO DE ELECCIONES Y PARTICIPACIÓN CIUDADANA (2012). Memoria Electoral 2012. Disponible en: https://www.iepc-chiapas.org.mx/archivos/nw_historico/archivos/memoria2012/Memoria_Electoral_2012.pdf, consultado el 10 de noviembre de 2022.
- _____. (2018). Programa de Resultados Electorales Preliminares. Disponible en: <https://prep-2018.chiapas.proisi.mx/ayuntamiento>, consultado el 08 de noviembre de 2022.
- JUSTICIA MÉXICO (2005). Ley Federal de Caminos y Puentes. Artículo 2. Disponible en: <https://mexico.justia.com/federales/leyes/ley-federal-de-caminos-y-puentes/titulo-primer/capitulo-i/>, consultado el 01 de agosto de 2022.
- LAGUNES GASCA, RICARDO (9 de febrero de 2014). Una comunidad tzotzil contra la carretera San Cristóbal-Palenque. *Desinformémonos. Periodismo de abajo*. Disponible en: <https://desinformemonos.org/una-comunidad-tzotzil-contra-la-carretera-san-cristobal-palenque/>, consultado el 04 de agosto de 2022.
- LÓPEZ INTZÍN, JUAN (2013). “La trama en la construcción del Lekil kuxlejal (vida-plena-digna-justa)”, en Georgina Méndez Torres et.al (Coords.). *Senti-pensar el género: perspectivas desde los pueblos originarios*. México: Red Interdisciplinaria de Investigadores de los Pueblos Indios de México, Asociación Civil (Red- IINPIM, A.C.), pp. 73-105.
- MAGALLANES BLANCO, CLAUDIA (2016). Hablando de nuestra Madre: videos indígenas sobre la naturaleza y el medio ambiente, en Claudia Magallanes Blanco y José Manuel Ramos Rodríguez (Coords.). *Miradas propias: pueblos indígenas, comunicación y medios en la sociedad global*. Puebla: Universidad Iberoamericana, pp. 133-152.
- MALDONADO, ROMEO VALENTÍN Y SÉLICA FLORES LÓPEZ (2012). Manuel Velasco Coello, ¿fenómeno de popularidad en Chiapas? *El Cotidiano*. Núm. 115, pp. 91-100.
- MANDUJANO, ISAÍN (26 de agosto de 2013). A Sabines, se le teje manto de impunidad. *Chiapas Paralelo*. Disponible en: <https://www.chiapasparalelo.com/noticias/chiapas/2013/08/a-sabines-se-le-teje-manto-de-impunidad/>, consultado el 31 de julio de 2022.



- MARISCAL, ÁNGELES (3 de diciembre de 2019). Indígenas de 12 municipios rechazan “carretera de las culturas”, obra asociada al Tren Maya. *Aristegui Noticias*. Disponible en: <https://aristeguinoticias.com/0312/mexico/indigenas-de-12-municipios-rechazan-carretera-de-las-culturas-obra-asociada-al-tren-maya/>, consultado el 03 de agosto de 2022.
- MÉNDEZ-GÓMEZ, DELMAR ULISES (2019). Prácticas comunicativas otras en defensa de la vida y el territorio en Chiapas, en Laura Álvarez, Carlos de Jesús Gómez-Abarca, Manuel Martínez Espinoza, Delmar Ulises Méndez-Gómez, Emmanuel Najera, Pablo Uc y Jesús Solís (Eds). *Política y democracia en Centroamérica y México. Ensayos reunidos*, Chiapas: CESMECA-UNICACH, 2019, pp. 165-194.
- MERCHAND ROJAS, MARCO ANTONIO (2016). Neoextractivismo y conflicto ambiental en América Latina. *Espiral. Estudios sobre Estado y Sociedad*. Vol. 23, núm. 66, pp. 155-192.
- MORENO, RUBÉN (29 de octubre de 2019). Conectarán a todo Chiapas de Pijijiapan a Palenque. *Diario Ultimátum*. Disponible en: <https://ultimatumchiapas.com/conectarán-a-todo-chiapas-de-pijijiapan-a-palenque/>, consultado el 12 de agosto de 2023.
- ORGANIZACIÓN INTERNACIONAL DEL TRABAJO (2014). *Convenio Núm. 169 de la OIT sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes. Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas*. Lima: OIT/Oficina Regional para América Latina y el Caribe, 2014. Disponible en: https://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/---americas/---ro-lima/documents/publication/wcms_345065.pdf, consultado el 17 de octubre de 2022.
- PROYECTOS MÉXICO (2022). Proyectos de infraestructura abiertos a la inversión privada. Disponible en: <https://www.proyectosmexico.gob.mx/>, consultado el 12 de octubre de 2022.
- QUADRATIN (27 de julio de 2005). Chiapas tiene en puerta 99 concesiones mineras a 50 años. *El Financiero*. Disponible en: <https://www.elfinanciero.com.mx/economia/chiapas-tiene-en-puerta-99-concesiones-mineras-a-50-anos/>, consultado el 01 de agosto de 2022.
- RAMOS, JUAN LUIS (21 de febrero de 2022). Ampliarán carretera San Cristóbal-Palenque. *El sol de México*. Disponible en: <https://www.elsol-demexico.com.mx/finanzas/ampliaran-carretera-san-cristobal-palenque-7891064.html>, consultado el 04 de agosto de 2022.
- REX, JHON (1985). *El Conflicto Social*, México: Siglo XXI.



- RICOEUR, PAUL (1995). *Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido*. México: Siglo XXI.
- ROMÁN, JOSÉ ANTONIO (13 de febrero de 2014). Inaugura el presidente el aeropuerto internacional de Palenque, Chiapas. Disponible en: <https://www.jornada.com.mx/2014/02/13/politica/013n1pol>, consultado el 01 de agosto de 2022.
- ROUX, RHINA (2006). La Otra Campaña, *Bajo el Volcán*, Vol. 6, núm. 10, pp. 127-139.
- SENADO DE LA REPÚBLICA (2010). Gaceta del Senado. Disponible en: https://www.senado.gob.mx/64/gaceta_del_senado/documento/27058, consultado el 02 de agosto de 2022.
- SIPAZ (24 de noviembre de 2014). Movilizaciones ante proyecto de Mega-carretera San Cristóbal-Palenque. *SIPAZ*. Disponible en: <https://www.sipaz.org/articulo-chiapas-movilizaciones-ante-proyecto-de-mega-carretera-san-cristobal-palenque/>, consultado el 17 de noviembre de 2023.
- (25 de febrero de 2020). Chiapas: Retienen a zapatistas por poner letreros contra megaproyectos. Disponible en: <https://sipaz.wordpress.com/2020/02/25/chiapas-retienen-a-zapatistas-por-poner-letreros-contra-megaproyectos/>, consultado el 01 de agosto de 2022.
- VELA PEÓN, FORTINO (2001). Un acto metodológico básico de la investigación social: la entrevista cualitativa, en María Luisa Torres (coord.). *Observar, escuchar y comprender sobre la tradición cualitativa en la investigación social*. México: Miguel Ángel Porrúa; COLMEX; FLACSO, pp. 63-91.
- VILLAFUERTE SOLÍS, DANIEL (2021). Poderes fácticos y peligros para la Cuarta Transformación, una lectura desde el sur de México, en María del Carmen García Aguilar, et al., (coord). *Vuelta de tuerca. Aproximaciones críticas sobre el proceso electoral 2017-2018 y primeros atisbos de la Cuarta Transformación en Chiapas y México*. Chiapas: Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, pp. 23-70.





La historia sociocultural de la salud y la enfermedad como herramienta para entender la evolución de la comunicación sanitaria en México. Una revisión de la literatura

The sociocultural history of health and illness as a tool to understand the evolution of health communication in Mexico. A literature review

Tomás López Ramírez

Universidad Autónoma de Aguascalientes (México)

<https://orcid.org/0000-0002-3938-7869>

lopezramireztom@gmail.com

Recibido: 11 de noviembre de 2022.

Aprobado: 17 de mayo de 2023.

Resumen

A principios de este siglo la UNAM creó el Seminario de Historia Social y Cultural de la Salud y la Enfermedad en México, espacio en el que, investigadoras e investigadores han realizado múltiples estudios historiográficos sobre el fenómeno de la salud y la enfermedad desde sus prácticas sociales y culturales. El objetivo del presente artículo es analizar cómo las campañas de comunicación sanitaria del siglo XX influyeron en las conductas de la sociedad de aquel entonces, centrándose en aquellos trabajos que incluyen aspectos relacionados con la recepción de estas iniciativas. Para lograr este propósito, se realizó una revisión de la literatura y se identificaron los estudios pertinentes. Los hallazgos muestran que la forma en que la gente ha interpretado los mensajes sobre salud y enfermedad, a través del tiempo, ha adquirido características que no solo llegan, dan lo que tienen y se desvanecen sino que permanecen y evolucionan según la esencia y contexto de quienes las adoptan.

Palabras clave: Historia cultural, Comunicación sanitaria, Audiencias, Recepción, Salud

Abstract

At the beginning of this century, UNAM created the Seminar on the Social and Cultural History of Health and Disease in Mexico, a space in which researchers have carried out multiple historiographical studies on the phenomenon of health and disease from its social and cultural practices. The purpose of this article is to analyze how 20th century health communication campaigns influenced the behavior of society at that time, focusing on those works that include aspects related to the reception of these initiatives. To achieve this aim, a literature review was conducted, and pertinent studies were identified. The findings show that the way people have interpreted messages about health and illness over time has acquired characteristics that not only come and go but also persist and evolve according to the essence and context of those who adopt them.

Key words: Cultural history, Health communication, Audiences, Reception, Health

Introducción

El Seminario de Historia Social y Cultural de la Salud y la Enfermedad en México (que a partir de ahora, en la mayoría de las ocasiones, se denominará *SHSCSEM*) creado por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) ha funcionado como un espacio en el que se han inscrito diversos trabajos sobre campañas mediáticas de vacunación, higiene, enfermedades virales y enfermedades crónico degenerativas que, de alguna forma, aportan a la comprensión del discurso que se ha empleado en comunicación sanitaria desde hace decenas de años.

Al revisar los trabajos mencionados, se observó que varios de ellos tratan sobre la recepción de campañas mediáticas en la sociedad mexicana del siglo XX y, aunque son relativamente pocos, los que lo han hecho han revelado comportamientos específicos que, si se analizan de manera conjunta, pueden contribuir a una reflexión más profunda sobre los estudios de audiencias y recepción en la actualidad.

Además, la historia de la comunicación sanitaria en México no puede ser explicada como un fenómeno aislado debido a que sus antecedentes se pueden encontrar en distintos lugares. En este texto se parte de la historia social y cultural de la salud y la enfermedad originada en el *SHSCSEM*, donde se han realizado múltiples estudios historiográficos, incluyendo algunos sobre promoción, comunicación y educación para la salud. Precisamente, en estos trabajos se encuentran reveladoras características sobre la recepción de estas iniciativas sanitarias.

Bajo esta tesitura, este escrito se ha propuesto caracterizar la recepción de diferentes campañas en comunicación y salud del siglo XX a partir de los hallazgos más significativos en los estudios historiográficos realizados en México dentro del marco del *SHSCSEM* de la UNAM. Se inicia planteando la relación que existe entre la revolución de la historia cultural surgida en Francia con el devenir del pasado de diversas disciplinas para después describir la forma en que esta situación contribuyó a la creación del *SHSCSEM* cuyo espacio ha permitido conocer los inicios de la comunicación sanitaria en México durante el siglo anterior.

En este orden de ideas, el fin de esta revisión de literatura es apostar por una interdisciplinariedad que contribuya a una mejor manera de generar conocimiento en los estudios de audiencias/usuarios y recepción, situando los aportes de otras disciplinas, en este caso de la historia, en el análisis central sobre un objeto de estudio determinado.

Ahora bien, con respecto a la definición acerca de qué son los estudios de audiencias/usuarios y recepción ha existido una discusión en torno a su clasificación con las investigaciones sobre la recepción mediática debido a que, anteriormente, ésta última fue muy cuestionada, en gran parte, por sus connotaciones



relacionadas a un sentido unidireccional de la comunicación, sin embargo, en la actualidad la recepción es concebida como un proceso de múltiples mediaciones determinadas por las relaciones sociales de la sociedad, así como por su posición actual, cultural e histórica. Es decir, las audiencias (Padilla, 2012; Orozco, 2001).

Desde luego, recepción y audiencias no son sinónimos pero sí conforman un binomio indisoluble, ya que la apropiación de los mensajes debe situarse en un sujeto y para que el sujeto sea considerado audiencia tiene que ser parte de un proceso de transmisión de mensajes mediáticos. Por ello, en este análisis las investigaciones sobre las distintas formas de interpretar, aceptar y vivir un mensaje mediático son entendidas como trabajos de recepción o estudios de audiencias/usuarios.

Cabe mencionar que no se pretende ofrecer un panorama exhaustivo del fenómeno, sino analizar las investigaciones que, desde el punto de vista de quien escribe este artículo, han contribuido en mayor medida al desarrollo y consolidación de este campo de estudio en México.

Un poco de historia cultural y el devenir del pasado de diversas disciplinas

Durante años, la historiografía de la historia tuvo un cariz positivista cuyo declive inició con la aparición de una revista francesa titulada “*Los Annales*” en 1929, décadas más tarde las preguntas sobre cómo se había construido la historia y cómo se estaba contando la historia de los eventos importantes hasta ese entonces abrieron paso para lo que, autores como Dosse (2012) denominaron la nueva historia, surgiendo así, una perspectiva que no solo centraba sus intereses en la cronología de los hechos o en los personajes con una jerarquía importante en la estructura social sino que integraba una visión holística de los acontecimientos abarcando temas como la vida cotidiana, los habitantes del pueblo, prácticas populares, las creencias y las emociones de lo colectivo, tales aspectos se enmarcan dentro de la conceptualización de cultura. De ahí, que la construcción de la historia haya tomado un rumbo en el que, todo puede tener importancia de ser historiografiado, incluso la salud y la enfermedad, elementos que habían sido historiografiados desde una mirada cronológica y estadística, dejando de lado la coyuntura sociocultural que fue y ha sido clave en el desarrollo de sucesos históricos importantes provocados por estos dos factores.

Esta revolución de la historia cultural fue un elemento clave para poder abordar las problemáticas actuales desde la interdisciplinariedad histórica bajo una mirada cercana al declive del positivismo, ya que, así como los otros, los relegados (el pueblo) empezaron a ocupar un lugar en la historia en los escritos de Carlo Ginzburg y Natalie Zemon Daves por mencionar algunos, los aspectos socioculturales comenzaron a ser añadidos en temas de salud que antes de 1960



eran sumamente complicados de integrar por el protagonismo que tenía en ese entonces el positivismo. Uno de los ejemplos de este surgimiento interdisciplinario en cuestión de salud pública es la obra de Marcel Sendrail “*La historia cultural de la enfermedad*” publicada en 1980, curiosamente en Francia, lugar del apogeo de dicha ruptura y comienzo de la expansión.

En este sentido, es importante mencionar que el reconocimiento de lo sociocultural en temas de salubridad, mismo que había sido abandonado tras el protagonismo del positivismo, no emergió como un tópico aislado, sino que fue parte de este acontecimiento denominado revolución de la historia cultural. Serna y Pons (2013) explican que, así como han tenido que converger distintos hechos para la constitución de la historia cultural de hoy, en otras áreas ha sucedido de manera muy similar, pero con sus propios matices. Por esta razón, los autores han comentado en distintas conferencias que han impartido en diferentes universidades de Latinoamérica que después esta expansión, comenzaron a surgir historias culturales de diversos temas.

La historia cultural posibilitó la valorización de la vida cotidiana como una fuente sustancial para la comprensión de fenómenos complejos. Si bien es cierto que esta transformación historiográfica tuvo un enfoque propiamente cultural, dicho enfoque permitió la expansión de esta valorización en la influencia para la explicación de fenómenos relacionados a la salud, esto es: ¿además de la historia cronológica y estadística de la salud y la enfermedad hay otra historia que contar? Sí, su historia social y cultural, iniciada por Sendrail (1980) en Francia y expandida hasta México, cuyo ejemplo más ilustrativo fue la creación del Seminario de Historia Social y Cultural de la Salud y la Enfermedad creado por la UNAM hace más de 20 años.

El estudio historiográfico de la salud pública y su relación con la historia cultural: la aparición de la comunicación sanitaria

Busse y Godoy (2016) argumentan que la comunicación y salud como campo de estudio surgió en la década de los setenta bajo el nombre de *Health Communication*. El objetivo fue ir más allá de la comunicación médico – paciente para incluir a comunicadores y creadores de contenidos que pudiesen reforzar el área emergente. Sin embargo, la historia expone que las prácticas de comunicación para fomentar temas de salud han estado presentes desde mucho antes, lo cual no quiere decir que se trata de un pasado lógico racional como pensar en que la comunicación por sí misma ha estado presente desde el inicio de la humanidad, sino que se intenta inferir que dichas acciones comunicativas en materia de salud comenzaron a construirse desde décadas atrás como estrategias propiamente diseñadas para comunicar aspectos de salubridad.



No obstante, pese a que estos elementos han formado parte de la comunicación sanitaria desde décadas atrás y han sido identificados en gran parte gracias a la reconstrucción de la historia cultural y social de la salud pública, su historiografía ha tenido que atravesar un largo recorrido para llegar a ser lo que es en la actualidad.

Cueto y Silva (2020) realizan un recorrido sobre las trayectorias y desafíos en la historiografía de la ciencia y de la medicina en América Latina a finales del siglo XX y principios del siglo XXI, agrupando algunas perspectivas claves para entender el camino. Para ello, los autores entienden e intercalan historia de la ciencia e historia de la medicina porque en la mayoría de las ocasiones no existieron fronteras claras entre ambas.

La primera perspectiva tiene que ver con el universalismo que se vivía no solo en la ciencia sino también en la historia, cuya misión era mostrar la importancia del diálogo entre las disciplinas académicas en cualquier parte del mundo. Después de esa época en la que la historia de la ciencia tenía un constructo forjado por hombres (en su mayoría) y mujeres dedicadas a la medicina, vino una etapa completamente relacionada con la ya citada previamente, revolución de la historia cultural. “Los historiadores latinoamericanos se alimentaron del giro social y constructivista que atravesaba la historia de la ciencia en el mundo y comenzaron a entenderla como un proceso de construcción de discursos, organizaciones y prácticas, más que un simple producto” (Cueto y Silva, 2020: 5). Hasta este punto ya se podía observar el declive del positivismo como protagonista de la única manera de hacer ciencia.

La tercera perspectiva estuvo relacionada con la llamada nueva historia cultural y la definieron los nuevos actores que se involucraron en la historiografía de la ciencia, de ahí que para este periodo ya hubiese un interés por prestar atención a los saberes populares sobre el cuerpo, la enfermedad y la naturaleza puesto que, como señalan Cueto y Silva (2020) existía una influencia de los pensamientos de Pierre Bourdieu, Bruno Latour y Thompson (con la historia de las clases populares).

Fue en medio de estas diferentes formas de hacer historia sobre la salud y la enfermedad en las que se fueron originando diversas iniciativas historiográficas alrededor del mundo, en México surgió el SHSCSEM, espacio que ha servido para reconstruir el pasado de la salud pública desde una visión social y cultural en el cual han surgido estudios propiamente sobre campañas de comunicación realizadas en el siglo XX y, dentro de esta colección de historias se pueden hallar proyectos que abordan la recepción de estas acciones comunicativas que, analizadas de manera conjunta significan aportes valiosos para la reflexión del estudio de la comunicación sanitaria en la actualidad desde el polo de la recepción.



Estrategia para la revisión de la literatura del Seminario de Historia Social y Cultural de la Salud y la Enfermedad en México

Hoy en día, la interdisciplinariedad de los fenómenos sociales es parte de una realidad cotidiana en los estudios humanísticos, ya que se ha reconocido que el contexto determina las formas que adoptan muchos de nuestros comportamientos como sujetos históricos, sin embargo, aún parece prevalecer una brecha entre disciplinas al momento de reflexionar sobre diversos objetos de estudio tratando de generar conocimiento de una forma aislada. En el caso de la investigación en comunicación con énfasis en los estudios de audiencias/usuarios sobre salud se ha dejado entrever un interés por analizar la recepción de la información a partir del desarrollo tecnológico pero ¿la historia no tiene algo qué decir al respecto? Esta inquietud fue el motivo para emprender una búsqueda cuyo objetivo fue responder a la pregunta: ¿cuáles son los aportes de la historia cultural a los estudios de recepción mediática de la comunicación sanitaria en México? La respuesta se encontraría en el Seminario de Historia Social y Cultural de la Salud y la Enfermedad en México de la UNAM.

Revisar las publicaciones del SHSCSEM fue una aventura académica en la que, durante el recorrido se fueron definiendo los criterios de exclusión e inclusión para seleccionar los trabajos que eran de interés en el desarrollo de este análisis. El periodo al que pertenecen los estudios incluidos en esta revisión comprende los 20 años que lleva en existencia este espacio de investigación. El punto de partida fue el Congreso del SHSCSEM realizado en el marco del cumplimiento de dos décadas de trabajo, en dicho evento se pudieron encontrar las primeras publicaciones que permitirían identificar el resto de los proyectos historiográficos de salud pública que trataban específicamente sobre comunicación y promoción sanitaria del siglo XX.

Se encontraron 42 trabajos historiográficos sobre campañas de comunicación y promoción de la salud en México durante el siglo XX, de los cuales 11 no pertenecían propiamente al SHSCSEM pero fueron localizados por las referencias bibliográficas en aquellos encontrados previamente en dicho espacio. En este primer corpus los criterios de inclusión tenían como propósito identificar los proyectos que describían un hecho social relacionado con campañas de promoción, comunicación y educación en salud surgidas en el siglo anterior; la tarea fue leer cada una de estas investigaciones con el fin de encontrar aquellas que destinaban un espacio del artículo para abordar la recepción de dicha iniciativa de la que formaba parte de su trabajo.

Una vez leídos detenidamente, se construyó un corpus de trece estudios historiográficos cuyo contenido tenía una parte que abordaba la forma en la que las y los mexicanos de aquel entonces interpretaban (y/o vivían) los mensajes de



salud. Estos trece proyectos fueron registrados en una base de datos con los siguientes criterios de clasificación: periodo estudiado, autor, referencia, campaña o problema sanitario y hallazgos sobre la recepción.

El tipo de esta revisión de literatura es narrativa. El procesamiento de las lecturas para la presentación de los resultados consistió en analizar los artículos desde una mirada cualitativa para encontrar aspectos generales que permitieran caracterizar la recepción de la información en salud del siglo XX con el objetivo de determinar los aportes más significativos que ha hecho la historia cultural de la salud y la enfermedad realizada por el SHSCSEM de la UNAM.

Los hallazgos

Antecedentes de la comunicación sanitaria en México desde el SHSCSEM

El total de los 42 estudios historiográficos sobre campañas de promoción, comunicación y educación para la salud, abordados de manera general, dan cuenta de los inicios de la comunicación sanitaria en México mucho antes de que se institucionalizara como una disciplina, dichos estudios describen, si así se requiere, cronológicamente diversas acciones en comunicación que se llevaron a cabo para promover y educar en temas de salud en el siglo XX.

Los trabajos de las historiadoras Claudia Agostoni, María Rosa Gudiño Cejudo y el historiador Ernesto Aréchiga Córdoba muestran que de manera medianamente similar, en el siglo anterior, el espectro de la difusión acerca de temas de salubridad adquirió características parecidas a la de la pandemia de COVID 19, recurriendo a los mismos recursos escritos como la prensa; auditivos como la radio; y audiovisuales como la televisión. No obstante, en el siglo actual la digitalización de los contenidos cambió la forma de transmitir la información y, por ende, las consecuencias adquirieron un efecto de rapidez y contacto directo. Ahora bien, ¿estos cambios se limitan a un nuevo formato de transmisión de mensajes?, ¿cómo han cambiado las creencias y las emociones con respecto al cuidado de la salud en las audiencias mexicanas en las últimas décadas?, ¿cuáles son los contrastes que pueden observarse a partir de lo que dice la historia cultural de la salud y los estudios actuales sobre la recepción de información acerca de este tema en las audiencias mexicanas? Queda claro que hay un entrecruzamiento entre la historia de la salud con otras disciplinas para entender la consolidación de la sociedad mexicana, las instituciones y el poder.

Por otra parte, la actualización de las herramientas en materia de alfabetización de la salud ha estado presente en la mayoría de las iniciativas que se han llevado a cabo a través del tiempo puesto que es una cualidad que se adjudica y se transforma según el desarrollo tecnológico de la época. Gudiño (2016) describe



la forma en que el teatro guiñol sirvió como un recurso para generar un interés en niños e incluso adultos en adoptar un estilo de vida saludable basado en el buen comer y la higiene, de esta acción emergían personajes populares que se volvían iconos representativos del cuidado de la salud.

Por su parte, Laveaga (2007) nos acerca a uno de los tipos de campañas que resultan más familiares para las nuevas generaciones; la autora narra la manera en que el Consejo Nacional de Población (CONAPO) y la empresa Televisa crearon telenovelas para promover la planeación familiar y difundir la reproducción como un acto que conllevaba una gran responsabilidad. Estos dos ejemplos ilustran que la comunicación en salud siempre ha tenido que recurrir a herramientas novedosas y estratégicas para alcanzar una mayor efectividad, sin embargo, ¿qué tanto se ha logrado?

Las investigaciones históricas del primer corpus muestran el avance que se suscitó en México en materia de prevención de las enfermedades y como se ha podido observar hasta ahora, según las historiadoras e historiadores, los inicios están marcados por una difícil integración de la ciudadanía que no tenía que ver en su totalidad con una resistencia al cambio sino con la situación crítica de sus prácticas y creencias culturales con respecto a estos temas.

La recepción de información en salud en México durante el siglo XX

Este apartado tiene como objetivo explorar las raíces históricas de cómo se recibían los mensajes sobre salud en México durante el siglo XX, así como los factores socioculturales que influyeron en su recepción. La interpretación que hacemos de la realidad a partir de la información que consumimos no surgió en un vacío histórico, ya que es un fenómeno sociocultural complejo y subjetivo. ¿Se han observado fenómenos similares de recepción mediática en épocas anteriores, como los surgidos durante la pandemia de COVID-19?

Las investigaciones elaboradas a través del tiempo ayudan a revelar vínculos y reconstruir contextos. En la siguiente tabla se exponen los trece trabajos con mayor relación al objetivo de este apartado: historiar la comunicación en salud a través del tiempo en el territorio mexicano desde el polo de la recepción. Dichos estudios están ordenados de manera cronológica según el periodo que abordaron los autores.



Tabla 1. Trabajos historiográficos de comunicación sanitaria del siglo XX que abordan la recepción de información en salud

Autor	Artículo (iniciativas o campañas)	Periodo estudiado	¿Qué encontró el autor sobre la recepción de estas iniciativas?
Claudia Agostoni	Educación Popular en Salud y Propaganda en Tiempos de Paz y Guerra en la Ciudad de México, 1890-1920	1890 a 1920	Medios señalaban que parecía que finalmente el pueblo estaba preocupado por los problemas higiénicos y que la integración a las iniciativas también estaba conformada por mujeres y hombres pobres que por fin querían aprender de higiene.
Ernesto Aréchiga Córdoba	Estrategias discursivas de higiene y salubridad públicas en el México posrevolucionario, 1917-1945	1920 a 1940	Aunque falta profundizar, se han revisado demandas de colonos del siglo XX exigiendo servicios de agua potable y obras de urbanización, lo que indirectamente puede ser una prueba de recepción efectiva sobre la propaganda educativa de higiene.
Claudia Agostoni	Historia de un escándalo. Campañas y resistencia contra la difteria y la escarlatina en la ciudad de México, 1926-1927	1920 a 1926	Existía una frontera muy tenue entre la persuasión y la coerción en las campañas de salud pública, despertando a menudo la desconfianza y la resistencia de la ciudadanía.
Claudia Agostoni	Ofertas médicas, curanderos y la opinión pública: el Niño Fidencio en el México posrevolucionario	1920 a 1930	La popularidad de este personaje evidenció las frágiles fronteras entre la medicina oficial y la no oficial a la que recurrían muchos mexicanos; puso al descubierto la tolerancia de prácticas médicas y curativas no reconocidas o sancionadas por las autoridades.
María Rosa Gudiño Cejudo	Campañas de salud y educación higiénica en México, 1925-1960. Del papel a la pantalla grande	1925 a 1960	La propaganda se convirtió en un puente que vinculó el discurso médico y epidemiológico con la cultura de los receptores. Con base en testimonios de los intermediarios sanitarios, Gudiño sostiene que algunos filmes sobre enfermedades venéreas originaban una controversia moral porque existía una reiteración de ciertos estereotipos como la infidelidad y promiscuidad.
María del Carmen Zavala Ramírez	La lucha antivenérea en México, 1926-1940	1926 a 1940	La gente no siempre estaba dispuesta a someterse a regulaciones de salubridad; cuestionaban a las autoridades sanitarias y educativas por intervenir en asuntos que algunos consideraban exclusivos del ámbito familiar (sexo, familia, etc.)
Coordinado por Pérez Montfort pero investigado por Susana Sosenski	“El teatro guiñol” en cien años de prevención y promoción de la Salud Pública en México, 1910-2010	1932	Los títeres ganaron la simpatía de niños y adultos. El autor relata que los niños extrañaban a Comino, uno de los títeres más famosos, y que se recibían decenas de peticiones para que regresara a sus poblaciones.



Ana María Carri- llo	Entre el ‘sano temor’ y el ‘miedo irrazonable’: la Campaña Nacional Contra el Cáncer en México	1941 a 1990	Al inicio se logró una disminución en los diagnósticos tardíos, pero luego los médicos expresaron que parte del público había desarrollado una neurosis fóbica debido a la campaña, se llegaban enfermos imaginarios torturados por el espectro del cáncer.
Claudia Agostoni	Control, contención y educación higiénica en las campañas de vacunación contra la viruela en México durante la década de 1940	1940 a 1949	El epidemiólogo encargado de una campaña de vacunación en Nayarit relató que una señora no quería que su familia ni ella fueran vacunados porque años atrás leyó un folleto propagandístico que explicaba cómo se hacían las vacunas. La señora replicó el procedimiento y vacunó a los suyos.
Sandra Aguilar Rodríguez	Nutrición y Modernidad: consumo de leche en las décadas de 1940 y 1950 en México	1940 a 1950	La difusión sobre el hábito de consumir leche se enfrentó con la pobreza de la gente, ya que no podían comprarla y la publicidad de la leche en polvo no funcionó por completo porque era mal vista a pesar de su gran difusión, incluso para ser usada como una alternativa en las madres que no podían alimentar a sus hijos, pero no fue aceptada.
María Rosa Gu- diño	El teatro guiñol, la televisión mexicana y la educación para la salud a mediados del siglo XX	1952 a 1958	En las presentaciones había aplausos, gritos, preguntas y respuestas del público. A través de encuestas y conversaciones con la gente, la Secretaría de Salubridad y Asistencia informó que este recurso permitía una interesante retroalimentación colectiva.
Coordi- nado por Pérez Montfort pero in- vestigado por Juan Pablo Méndez	“Plan Nacional de Planificación Familiar” en Cien años de prevención y promoción de la Salud Pública en México, 1910-2010	1970	En distintos medios se incluían consignas como “la familia pequeña vive mejor” o “vámonos haciendo menos”, frases que aún persisten y recuerdan quienes las escucharon y que en su momento incidieron en la conciencia para su planificación familiar.
Gabriela Soto La- veaga	“Seamos menos”: telenovelas, anticoncepción y nacionalización de la familia mexicana en un mundo superpoblado	1970 a 1980	En el intento de remodelar las actitudes tradicionales y vincular la llamada píldora extranjera a las acciones mexicanas cotidianas, las campañas reforzaron las divisiones raciales y de clase al tiempo que fomentaban nuevos roles de género.

Fuente: elaboración propia



La historia nos ayuda a entender que la recepción de información en salud ha sido compleja desde hace décadas atrás debido a muchas de las creencias que tenían (y tienen) las personas, las cuales han estado determinadas por factores como la pobreza, las instituciones y la privacidad. En la tabla anterior se puede observar una cultura de la recepción definida por características socioculturales, sin embargo, en la investigación académica la recepción no fue abordada desde una perspectiva sociocultural hasta hace algunas décadas.

Martín-Barbero (1984) señalaba que existían una necesidad de ver este fenómeno más allá de un simple objeto sino como un espacio en donde se suscitaban prácticas cotidianas, procesos de producción y consumos culturales, mismos que definían las diferentes interpretaciones de las realidades mediáticas. ¿Habría sido diferente si hubiésemos contado, mucho antes de que apareciera el SHCSSEM, con esta historia cultural de la recepción mediática que mostraba la forma en que eran entendidos los mensajes desde años atrás?

El contenido de la tabla resalta la forma en que Agostoni (2005) y Aréchiga (2007) ilustran la manera en que se comenzó a popularizar la educación de la salud promoviendo la higiene personal como un aspecto importante para una vida digna y saludable. Sus hallazgos muestran que, a pesar de las características de la cotidianidad mexicana de aquel entonces, las clases populares se interesaron por adoptar las conductas difundidas en las campañas de salubridad a través de todos los medios posibles (escritos y audiovisuales). No obstante, los contenidos discursivos que analizaron en sus exploraciones revelan que tuvieron que implementarse medidas drásticas con un cariz de dictadura, las cuales tuvieron poca aprobación por las instituciones.

Existe una realidad innegable en el trabajo de Agostoni (2018) sobre la opinión pública de las ofertas médicas y curanderos: las personas se encuentran en constante búsqueda de alternativas para los tratamientos de alguna enfermedad que les interpele. En esta historia se puede destacar el grado de aprobación que tenían los procesos alternativos de curación en una era donde la información tenía menor alcance, sin embargo, en la actualidad debido a una mayor democratización del conocimiento ¿estas opciones han cesado o solo se han transformado en un nuevo formato de transmisión de información migrando a las plataformas digitales donde los usuarios constantemente buscan sobre estos temas?

Por otra parte, al analizar estos trabajos según los periodos estudiados por los autores, se puede observar que, si bien al inicio del siglo XX existía una participación considerable de la ciudadanía aún con las vicisitudes culturales del pueblo mexicano, las circunstancias comenzaron a dificultarse con la aparición de enfermedades bacterianas graves y enfermedades venéreas transmitidas por contacto sexual. Gudiño (2015) y Agostini (2008) explican que las campañas de



prevención empezaron a adquirir elementos coercitivos y de persuasión que no eran del todo agradables para la sociedad por lo que, con los brotes de difteria, escarlatina y enfermedades de transmisión sexual (ETS) la recepción de las audiencias mexicanas estuvo encaminada a dar respuesta mediante manifestaciones públicas o muestras de resistencia para aceptar las medidas que promovían las campañas de comunicación y salud, haciendo mayor énfasis en las ETS y temas que excedían la privacidad de las familias.

Tras la creación de la Comunicación y salud como disciplina o área de estudio específica, las estrategias iniciaron a transformarse recurriendo a recursos culturales muy populares entre los habitantes, como por ejemplo, las telenovelas. Soto (2007) llevó a cabo una investigación en la que se propuso reflexionar acerca de las políticas que se implementaron para fomentar la planificación familiar en la década de los setenta a partir de la elaboración de telenovelas en conjunto con Televisa y CONAPO. La historiadora concluye que, en este intento de deconstrucción sobre el uso de la píldora anticonceptiva, se reforzaron las divisiones entre la gente, mismas que contribuyeron a la aparición de nuevos roles de género.

Tomados en conjunto, los ejemplos anteriores ilustran que el comportamiento informacional en salud de las personas ha evolucionado según las raíces históricas y socioculturales, por lo que aún con el paso del tiempo estas conductas presentan similitudes considerables que, en este estudio, se sugieren, son lo suficientemente poderosas para replantear las preguntas que se construyen alrededor de lo que llamamos nuevo.

El peso de lo sociohistórico: la construcción de las interrogantes sobre lo que llamamos “nuevo”

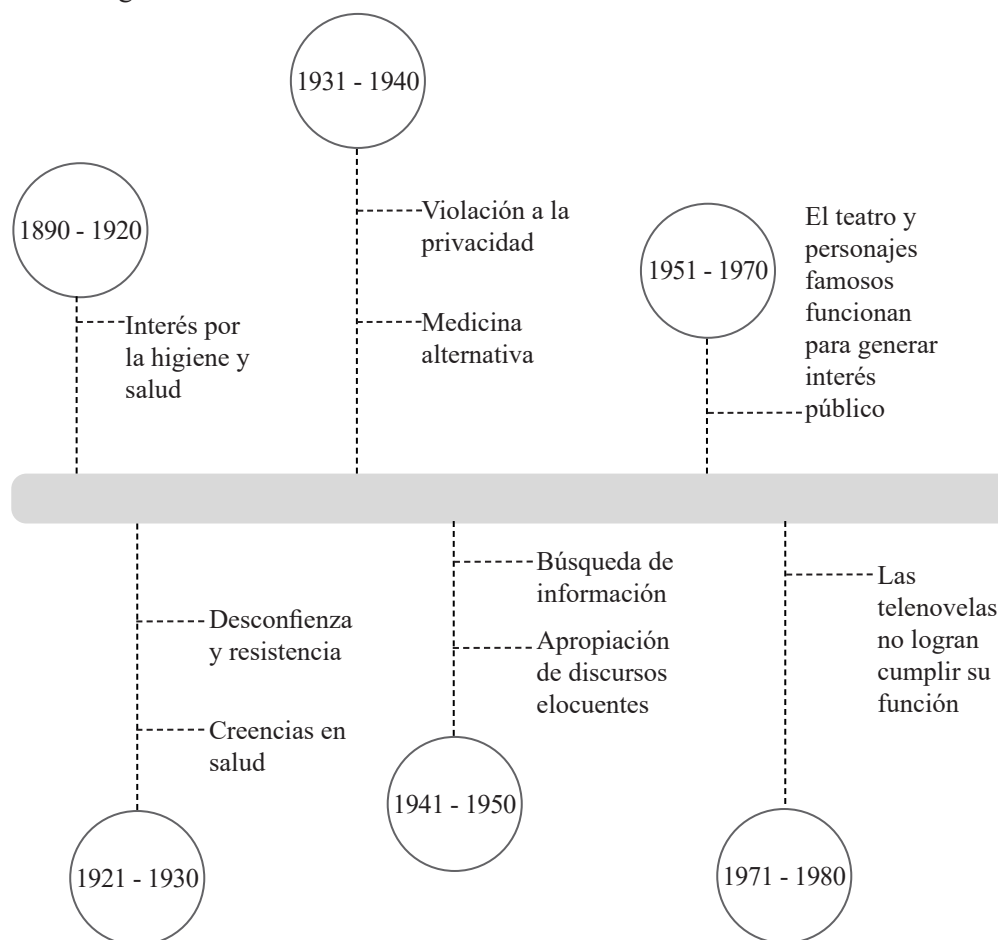
Uno de los problemas que ha permanecido en la reflexión sobre los fenómenos sociales a través del tiempo es comprenderlo sin incluir lo que la historia tiene que decir al respecto. Existe un reconocimiento de la historia, pero ¿para la propia historia? Es distinto pensar en la historia e incluirla a solo reconocer su importancia como un fenómeno propio del ámbito histórico. Dosse (2012), por ejemplo, cuestionaba acerca de cuáles eran las probabilidades de ver, algún día, a un historiador especializado sentarse en las juntas para la toma de decisiones junto al jefe del servicio estadístico. Esta situación aún permea en diferentes contextos e incluso en las disciplinas sociales.

En el siguiente esquema se presentan las principales reacciones de la sociedad del siglo XX frente a diversas campañas e iniciativas de promoción, educación y comunicación para la salud de aquel entonces. El propósito es demostrar que lo que a veces se considera como completamente novedoso ha existido en



otras formas en el pasado, y que las cuestiones en torno a los cambios que hemos experimentado como sociedad deberían basarse en una reflexión sobre el pasado y las diferencias reales.

Figura 1. Línea del tiempo sobre los efectos de la información en salud en las sociedades del siglo XX



Fuente: elaboración propia

A pesar de que podría haber objeciones a la premisa anteriormente expuesta respecto a las particularidades específicas que han evolucionado en los nuevos fenómenos de recepción mediática, como pueden ser el acercamiento directo, el formato de transmisión de mensajes o la respuesta de los usuarios, la presente reflexión no pretende abordar estos aspectos, sino más bien enfocarse en los patrones generales que han continuado existiendo en la sociedad mexicana a lo largo del tiempo, aunque con diferentes alcances y extensiones. Tales patrones, como se reflejan en el esquema previamente presentado, suscitan una interrogante pertinente: ¿acaso no son estos patrones generales similares a los que se observan en los distintos fenómenos de recepción mediática contemporáneos?



Por ejemplo, la búsqueda de información sobre salud a través del internet que hoy en día ha cobrado mayor relevancia tiene una esencia muy parecida a aquella historia que narra Agostoni (2015) sobre la agencia de una mujer del siglo XX que, usando la información que encontró en un tríptico propagandístico acerca de cómo se fabricaban las vacunas decidió hacer su propia fórmula y vacunar a toda su familia; o bien, el uso de recursos novedosos como el teatro o las telenovelas que, en ocasiones, terminaron siendo parte de una paradoja que fue contraproducente debido a las distintas interpretaciones que tuvo el mensaje. La historia puede ofrecer una guía y afortunadamente, después de la revolución de la historia cultural, hay datos sobre estas campañas de promoción, educación y comunicación para la salud que se pueden comparar con la experiencia actual.

Con lo anterior, no se pretende afirmar que no existe nada nuevo en la actualidad sino más bien reflexionar sobre que es a lo que se llama nuevo exactamente, es decir, ¿son los formatos?, ¿son las dimensiones del fenómeno?, ¿o son las creencias, las emociones y las conductas? Porque de estas últimas la historia revela que, simplemente ya hemos estado ahí antes.

Conclusiones

La historia muestra que el fenómeno de la recepción mediática ha evolucionado constantemente respondiendo en gran parte al desarrollo tecnológico, transformándose en múltiples oleadas, sin embargo, ha adquirido características que, como se ha podido ver en esta revisión de literatura del SHSCSEM, no solo llegan, dan lo que tienen y se desvanecen sino que permanecen y evolucionan según la esencia y contexto de quienes las adoptan.

Los aportes del SHSCSEM a los estudios de audiencias y recepción deben ir más allá de solo reconocer su importancia en el mismo ámbito historiográfico sino que podrían ser incluidos como parte de una reflexión sobre un objeto de estudio determinado, reconociendo sus alcances y límites pero siempre tomando en cuenta lo siguiente: ¿qué tiene que decir la historia al respecto?

La revisión de literatura del SHSCSEM también nos invita a repensar el concepto de “nuevo” en el ámbito de la recepción mediática y la salud, al mostrar cómo las similitudes y patrones generales que se han mantenido a lo largo de la historia sugieren que no se trata tanto de un fenómeno completamente novedoso, sino más bien de una evolución de prácticas y comportamientos que han existido desde tiempos antiguos, adaptándose a las cambiantes condiciones socioculturales y tecnológicas. En este sentido, la perspectiva histórica que nos ofrece el SHSCSEM es fundamental para comprender los procesos de recepción mediática y su impacto en la salud así como para construir un diálogo más crítico y reflexivo sobre los desafíos y oportunidades que enfrentamos en la actualidad.



En este orden de ideas, el presente escrito ha sido un recorrido que busca motivar a aquellas y aquellos autores, especialmente a los estudiantes que inician su trayectoria en la investigación de las disciplinas sociales, a reflexionar crítica e inclusivamente sobre el pasado en sus propias investigaciones, siempre que sea pertinente y necesario. ☸



Referencias

- AGOSTONI, CLAUDIA. (2006). Popular Health Education and Propaganda in Times of Peace and War in Mexico City, 1890s–1920s. *American Journal of Public Health*, Vol. 96, Num. 1, pp. 52-61.
- _____. (2008). Historia de un escándalo. Campañas y resistencia contra la difteria y la escarlatina en la ciudad de México, 1926-1927. En Claudia Agostoni (coord.), *Curar, sanar y educar. Enfermedad y sociedad en México, siglos XIX-XX*, (pp. 287 – 312) Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas: México.
- _____. (2015). Control, contención y educación higiénica en las campañas de vacunación contra la viruela en México durante la década de 1940. *História, Ciências, Saúde-Manguinhos*, Vol. 22, pp. 355-370.
- _____. (2018). Ofertas médicas, curanderos y la opinión pública: el Niño Fidencio en el México posrevolucionario. *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, Vol. 45 Núm. 1, pp. 215-243.
- AGUILAR-RODRÍGUEZ, SANDRA. (2011). Nutrition and modernity: milk consumption in 1940s and 1950s Mexico. *Radical History Review*. Vol. 2011 Núm. 110, pp. 36-58.
- ARÉCHIGA, ERNESTO. (2007). Educación, propaganda o “dictadura sanitaria”. Estrategias discursivas de higiene y salubridad públicas en el México posrevolucionario, 1917-1945. *Estudios de historia moderna y contemporánea de México*, Vol. 33, pp. 57-88.
- CARRILLO, ANA MARÍA. (2010). Entre el sano temor y el miedo irrazonable: la Campaña Nacional Contra el Cáncer en México. *História, Ciências, Saúde-Manguinhos*, Vol. 17, pp. 89-107.
- CUETO, MARCOS Y ALVES DUARTE DA SILVA, MATHEUS (2020). Trayectorias y desafíos en la historiografía de la ciencia y de la medicina en América Latina. *Revista de Historia de la Medicina y de la Ciencia*, Vol. 72, Núm. 2. Recuperado de <https://doi.org/10.3989/asclepio.2020.21>
- DOSSE, FRANCOIS. (2006). *La historia en migajas*. Universidad Iberoamericana: México.
- GUDIÑO, MARÍA ROSA. (2016). *Educación higiénica y cine de salud en México 1925-1960*. El Colegio de México AC: México.
- GUDIÑO, MARÍA ROSA Y SOSENSKI, SUSANA. (2016). El teatro guiñol, la televisión mexicana y la educación para la salud a mediados del siglo XX. *História, Ciências, Saúde-Manguinhos*, Vol. 24, pp. 201-221.



- LAVEAGA, GABRIELA. (2007). "Let's become fewer": Soap operas, contraception, and nationalizing the Mexican family in an overpopulated world. *Sexuality Research y Social Policy*, Vol. 4, Núm. 3, pp. 19-33.
- MARTÍN-BARBERO, J. (1984). De la Comunicación a la cultura. Perder el "objeto" para ganar el proceso. *Signo y pensamiento*, 3(5), 17-24.
- OROZCO, GUILLERMO (2001). *Televisión, audiencias y educación*. Norma: Buenos Aires.
- PADILLA, MARÍA REBECA. (2012). *Geografías ciudadanas y mediáticas*. Universidad Autónoma de Aguascalientes: Aguascalientes.
- PÉREZ MONTFORT, RICARDO (Coord.) (2010). Cien años de prevención y promoción de la Salud Pública en México, 1910-2010. Historia en imágenes. Instituto Nacional de Salud Pública: México.
- RAMÍREZ, MARÍA DEL CARMEN. (2015). *La lucha antivenérea en México, 1926-1940*. Tesis de doctorado. El Colegio de México: México.
- SERNA, JUSTO Y PONS, ANACLET (2013). *La historia cultural (2da Edición): Autores, obras, lugares*. Ediciones Akal: México.





Entrevista a Barbé Riesco: La divulgación cultural y la información especializada en temática religiosa

An interview with André Barbé Riesco: Cultural dissemination and specialized information on religious issues

José Antonio Abreu Colombri

Universidad de Alcalá (España)

<https://orcid.org/0000-0002-8698-6493>

abreucolombri@gmail.com

Recibido: 16 de octubre de 2022.

Aprobado: 17 de mayo de 2023.

Resumen

La propuesta de entrevista fue elaborada en la última semana del septiembre de 2020. Por el contexto pandémico de aquellas fechas, el cuestionario fue enviado a través de correo electrónico. Durante el mes de octubre de 2020, amablemente, André Barbé Riesco, director y productor de cine documental, redactó el cuerpo del documento que se presenta a continuación. La temática de la entrevista se centra en la complejidad de la creación y comercialización de productos audiovisuales compuestos de elementos de información especializada en temática religiosa, ya que este tipo de proyectos cinematográficos suelen ir acompañados de polémicas propias de la motivación creativa y la ética divulgativa. En los diferentes apartados de la entrevista se profundiza en cuestiones como las dificultades económicas del proceso de creación cultural, los aspectos socio-culturales de la región gallega, las dificultades narrativas de fenomenología religiosa, la cobertura periodística de las noticias de naturaleza eclesial, el proceso de ideologización de la mentalidad de cada generación, la pervivencia de las tradiciones ancestrales en el mundo digital, el mensaje de “Fátima en Galicia” (largometraje documental) y la trayectoria profesional del entrevistado.

Palabras clave: Historia, religión, medios de comunicación, cine documental, divulgación cultural.

Abstract

The interview proposal was prepared in the last week of September 2020. Due to the pandemic context of those dates, the questionnaire was sent via email. During the month of October 2020, kindly, André Barbé Riesco, director and producer of documentary film, wrote the body of the document that is presented below. The theme of the interview focuses on the complexity of the creation and marketing of audiovisual products made up of elements of information specialized in religious themes, since this type of film projects are usually accompanied by controversies of creative motivation and informative ethics. In the different sections of the interview, questions such as the economic difficulties of the cultural creation process, the socio-cultural aspects of the Galician region, the narrative difficulties of religious phenomenology, the journalistic coverage of news of an ecclesiastical nature, the process of ideologizing the mentality of each generation, the survival of ancestral traditions in the digital world, the message of “Fátima en Galicia” (documentary feature film) and the professional career of the interviewee.

Keywords: History, religio, media, documentary film, cultural dissemination.

Introducción

Tras el final de la dictadura del general Francisco Franco, se produjo un proceso de descentralización política en España, que indirectamente fomentó el surgimiento de multitud de medios de comunicación, tanto de carácter público como privado. A su vez, esta remesa de entes y corporaciones fomentó el surgimiento de multitud de agentes de producción audiovisual. Gracias a ello, el género documental, en cualquiera de sus variantes temáticas y formales, alcanzó un desarrollo significativo en todas las regiones del país. A pesar de que muchos de estos contenidos audiovisuales de carácter local y nacional fueron concebidos para un público concreto, muchos proyectos documentales trascendieron entre diferentes grupos de espectadores hispanohablantes y, además, acabaron ejerciendo influencia sobre las metodologías de diseño y producción de cine documental en algunos países de América Latina.

En el momento actual, dentro de los marcos conceptuales y legales del laicismo, los productores cinematográficos tienen que desarrollar su labor de divulgación cultural de manera calculada, porque las múltiples sensibilidades de la audiencia pueden desatar una espiral de controversias y acusaciones de propaganda y dirigismo ideológico. Habitualmente, muchos agentes comunicativos (situados fuera y dentro de las organizaciones eclesásticas) reciben acusaciones de estar al servicio de proyectos proselitistas y de tener objetivos promocionales. Lo cierto es que el metraje de Barbé Riesco (siendo “Fátima en Galicia” un trabajo referencial) suele arrojar luz sobre la cultura popular, la concomitancia entre comunidades del catolicismo, la dicotomía entre la sociedad rural y la urbana, la transformación discursiva y la pervivencia de cultos cristianos preindustriales.

José Antonio Abreu Colombri (JAAC): - A día de hoy, con las incertidumbres subyacentes de la pandemia, la producción cultural está pasando por un momento complicado en los países europeos. ¿Qué aspectos destacaría usted de su trayectoria académica y sus logros profesionales?

André Barbé Riesco (ABR): - Soy médico cirujano, aunque hace ya unos cuantos años “colgué los guantes” para dedicarme de lleno a la producción audiovisual. La productora que fundé en 1989 —quizá ahora la decana del audiovisual gallego— se especializó a lo largo del tiempo en temas de contenido social para Televisión de Galicia, pero ha realizado desde películas para cine hasta series y TV-movies. También hemos sacado adelante muchos documentales, tanto para cine como para televisión, y entre ellos varias biografías de personas en proceso de canonización. La plantilla de Formato Producciones es ideológicamente ecléctica, pero a todos nos atrae el fenómeno religioso, algunos —considero que afortunados— desde la vivencia de la fe, otros desde una fascinación puramente humana por “esa historia de amor con Dios” que no acaban de comprender pero que siempre resulta atrayente.



JAAC: - La región de Galicia tiene unos vínculos muy estrechos con todo el territorio portugués. La cultura popular y la mentalidad religiosa son prácticamente idénticas a ambas orillas del río Miño. ¿Por qué la fenomenología religiosa ha marcado tanto a la sociedad gallega y portuguesa durante la Edad Contemporánea? ¿Se han producido algunas transformaciones en la opinión pública con motivo del centenario de las apariciones marianas en Fátima?

ABR: - Considero que la “marca” de la sociedad gallega es igual a la del resto de comunidades de España. La Iglesia ha sido un elemento vertebrador de España como país, como cultura, durante muchos años, con sus aciertos y sus errores. Sí es cierto que en Galicia la fe se vive de una forma propia, con muchas muestras de unas creencias precristianas que han seguido existiendo al socaire de la propia Iglesia, que ha preferido incorporar esas creencias en vez de perseguirlas. Así, cada vez que vemos una cruz de piedra en un cruce de caminos (un “cruceiro”) estamos contemplando unas creencias que son anteriores al cristianismo, pero que se han encauzado y “normativizado” en gran medida. Esa fe primitiva no mancha el cristianismo, sino que le da un sabor local, popular, que resulta muy interesante. Incluso la forma de ser gallega nos remite a ser de determinada “parroquia”, una forma de recordarnos que la Iglesia está siempre presente.

En cuanto a las transformaciones en la opinión pública con respecto al centenario: No. La gran mayoría de la sociedad, por desgracia, no sabe nada. Ese fue uno de los motivos para movernos a realizar este documental, para mostrar la enorme fuerza de Fátima en Galicia.



Fuente: *La Voz de Galicia*, 15 de febrero de 2021 (Arteixo, A Coruña).



JAAC: - Los testigos presenciales de las apariciones marianas de Fátima se convirtieron en auténticas celebridades desde 1915. ¿La residencia de Lucía dos Santos en la provincia de Pontevedra contribuyó a la propagación del culto mariano en Galicia? ¿Por qué los gallegos que participan en el documental consideran a la Virgen de Fátima como propia? ¿Cuáles son los veneros cinematográficos que inspiran la dirección del documental ‘Fátima en Galicia’?

ABR: - La residencia de sor Lucia —no Lucía, que esa corrección, ese pequeño matiz de acentos lo tuvimos que aprender desde el principio en el documental— en Galicia pasó desapercibida... Hasta sus propias compañeras hablaban poco del caso. Eso permitía a sor Lucia hacer su trabajo con total tranquilidad. Es curioso, porque el culto a la Virgen de Fátima se extendió por Galicia sin contar con la ayuda de sor Lucia. ¿Por qué, entonces, tantos gallegos consideran a la Virgen de Fátima como propia? Pues, en primer lugar, por proximidad geográfica e idiomática. En segundo lugar, por proximidad espiritual: Fátima es algo que muy bien podría haber pasado en Galicia, o en Zamora, o en Asturias, eso hace que sintamos como muy próxima los sucesos. Y, en tercer lugar, está el factor tiempo: Fátima es actual. Estamos viviendo todavía lo anunciado en Fátima. Establecer comparaciones parece ofensivo, porque el mensaje es eterno, pero... Lourdes sucedió en el siglo XIX, Fátima a lo largo del siglo XX. Ahora que lo pienso, quizá haya apariciones en el siglo XXI, ¡ya toca! Si hay apariciones en este siglo, Formato Producciones estará allí intentando registrarlo para que lo vea todo el mundo.

JAAC: - Los medios de comunicación suelen acercarse a la información religiosa desde modelos especializados. ¿Cómo encaja la temática cristiana en la información periodística generalista? ¿Existe una gran brecha entre el relato eclesiástico y el relato periodístico en la actualidad? ¿El tratamiento informativo respecto a Fátima es diferente en Galicia respecto al resto de España?

ABR: - Encaja mal. La prensa es sensacionalista y de consumo rápido, no encaja con la eternidad. Por otra parte, hay que reconocer que la narrativa eclesiástica está muy lejos de conectar con el *mainstream* de la comunicación social actual. Creemos que ahí hay un nicho para poner en conexión un mensaje y sus receptores. El mensaje es eterno, obviamente, pero hay que actualizar la forma en que se envía. Tenemos que hacerlo más accesible al gran público. Por eso buscamos la emoción, ese detalle humano que es fácil de compartir en televisión. A lo largo del tiempo hemos tenido más y más claro que la televisión sirve para transmitir emociones, no datos ni estudios profundos. Sirve para ese “primer impulso”, para descubrir, para sentir la fascinación por algo. Luego, si te quieres adentrar en el conocimiento de esa materia acudirás a libros, o incluso a vídeos didácticos si sólo pretendes chapuzar en las orillas de ese algo. El medio que uses para transmitir la



información limita su función. En resumen: la televisión transmite emociones, no datos, no conocimiento en profundidad. Eso se adquiere en otros lugares, en otros contenedores de información.

JAAC: - El proceso productivo del cine documental está muy estandarizado y suele regirse por una serie de coordenadas rígidas. ¿Qué rasgos básicos debe tener un buen documental de temática histórica y religiosa? ¿Por qué el género documental suele tener menos atractivo entre los consumidores de productos audiovisuales? ¿Por qué las empresas de distribución y las salas de cine consideran que el género documental es menos rentable?

ABR: - ¿Es “menos rentable”? ¿Seguro? Comparando los costes de producción, no parece que la rentabilidad sea tan exigua. Hemos tenido pérdidas en la productora por invertir en cine, en ficción, pero nunca por hacer un documental. Y, en caso de haberlas, habrían sido mínimas. Si hablamos de distribución en salas de cine... bueno, ahí la cosa es distinta. Los documentales están a la cola, son productos independientes y ocupan el último lugar en la cola. Quizá sería necesario crear un circuito de cine documental además de uno de cine independiente.

JAAC: - Las manifestaciones de religiosidad y cultura popular entorno a los centros de peregrinación mariana suelen despertar una gran controversia. ¿Por qué los sectores laicos e irreligiosos rechazan con tanta vehemencia la fenomenología mariana? ¿Por qué los poderes públicos suelen mostrarse incómodos ante los nuevos interrogantes surgidos de las manifestaciones marianas? ¿Por qué el nacionalismo y el conservadurismo portugués ha pretendido ejercer una especie de monopolio sobre la cuestión de Fátima?

ABR: - Hemos tenido una experiencia desagradable alrededor de este documental, causada por ese rechazo: en un momento del guion se comenta la poca repercusión que tiene la presencia de sor Lucia en Pontevedra, y el OFF se pregunta si no deberíamos potenciarlo, aunque sólo fuese desde un punto de vista crematístico, turístico... Recordando que el Camino de Santiago trae recursos a Galicia, ¿por qué no potenciar las apariciones marianas en Pontevedra, un hecho casi desconocido hoy en día? El problema es la oposición en Pontevedra llevó esa misma pregunta a un pleno... y el partido del gobierno arremetió contra los “meapilas”. Curiosamente la frase en el documental la escribió un guionista nada creyente, que tan sólo buscaba abrir una vía para interesar a más gente en un hecho histórico. Pero al mezclarse la política, todo parece corromperse, todo parece sucio.



Quizá esos problemas sean los que marcan la “incomodidad” a la hora de hablar de apariciones marianas, igual que de cualquier otra cosa relacionada con la fe. Existe miedo a definirse como creyente, y se tiende a olvidar que la mayor parte de la población es creyente.

En cuanto a porqué el nacionalismo y el conservadurismo portugués han pretendido ejercer una suerte de “monopolio”, me remito a la primera parte de la respuesta: existe una vertiente económica que no debemos olvidar. Crear una vía de peregrinación en Pontevedra no supondría problema alguno a la ciudad, pero traería dinero... El dinero siempre crea problemas.



Fuente: *La Voz de Galicia*, 19 de abril de 2022 (Arteixo, A Coruña).

JAAC: - La comunidad académica valora de forma muy diferente la labor de divulgación histórica y sus resultados. ¿Cuáles son las razones por las que el mundo académico suele fracasar a la hora de acercarse al público no especializado en temática histórica-religiosa? ¿Qué valor tienen las fuentes orales a la hora de producir documentos de divulgación audiovisual?

ABR: - La televisión se dirige al gran público, la televisión funciona con emociones, no con razonamientos largos. Debemos emocionar. El mundo académico, por el contrario, desprecia la emoción (como es natural). En ocasiones, cuando hablamos con un académico, tenemos que “desinstalarlo” de su forma de hablar para que pueda llegar a conectar con el gran público. Las “fuentes orales” son los testimonios de personas, personas que transmiten eso que tanto necesitamos: emoción. El amor es la más importante de las emociones, y hablamos de Amor con mayúsculas, de una emoción a la que la razón no llega. Una pobre niña pastora puede llegar a ser testigo privilegiado de esa emoción, y puede llegar a transmitirla con más facilidad que mil congresos sesudos y profundos.



JAAC: - Teniendo en cuenta el auge actual de los centros de peregrinación mariana en toda Europa. ¿A qué se debe esa popularidad? ¿Los medios de comunicación tratan correctamente los contenidos informativos relativos a los sentimientos religiosos? ¿Los estudios históricos son fieles a la realidad socio-cultural y teológica de Fátima?

ABR: - Vivimos en tiempos turbulentos. Las órdenes como los Cartujos que se aíslan de esta sociedad resulta que tienen muchas peticiones de ingreso, incluso estancias temporales de personas que encuentran la paz entre sus paredes. Cada vez más gente está perdida, buscando una salida. Muchas personas viven una experiencia que les permite “resetear” su espíritu haciendo el Camino de Santiago, o durante una convivencia espiritual, o en una peregrinación mariana. A eso se debe esa “popularidad”. Haz la prueba y lo comprobarás.

Los medios de comunicación se han convertido en medios de incomunicación. Cuando nuestros jóvenes dicen que aspiran a ser “famosetes de la tele” es que en algo está fallando esta sociedad, y —desde luego— los medios de comunicación ¡Alguna responsabilidad tendrán!

Existen muchos estudios históricos sobre Fátima, nosotros no somos expertos en ese tema. Sólo pretendemos despertar en el espectador la chispa del interés... si el espectador decide avivar —o no— la llama, será su decisión.

Conclusión

Aparentemente, los proyectos sobre divulgación histórica y cultural, a pesar de que suelen ser cuestionados desde varios enfoques ideológicos y metodológicos, representan un esfuerzo estratégico de los medios de comunicación de carácter público. El mecenazgo institucional en España —donde se incluye la labor de las corporaciones mediáticas autonómicas— tiene una agenda muy ambiciosa desde hace décadas, ya que pretende llegar al mayor grupo de consumidores de productos audiovisuales posible. No obstante, esa ambición estratégica tiene un efecto cuantitativo sobre el número de documentales producidos, a pesar de que la repercusión de los mismos es muy limitada, porque este tipo de largometrajes y seriales es consumido exclusivamente por ciudadanos que demandan una información especializada muy concreta. En una fase de gran crecimiento del género documental, la transformación de los hábitos de consumo ha hecho triunfar a los contenidos ofertados en grandes plataformas digitales de pago por visión y emisiones televisivas analógicas, mientras que ha condenado a una situación comercial excepcional a las salas de cine y centros que ofertan proyecciones de documentales. A pesar de todo, opiniones relativas y registros estadísticos inducen a pensar que la divulgación de aspectos culturales y de elementos informativos



—en el caso de estudio de las tradiciones rituales y los fenómenos religiosos existe una tendencia similar— se ve favorecida por los formatos audiovisuales de forma tangible. Es necesario añadir que, en un ciclo expansivo como el actual, no todas las producciones documentales muestran el mismo rigor y esfuerzo de innovación en el proceso de documentación, montaje y edición. ☸



Referencias

- (2022). “La diócesis prepara para el mes de junio una peregrinación al santuario mariano de Lourdes”. *La Voz de Galicia* (Ed. digital 19 de abril 2022), pp. 1. Recuperado de: [https:// www.lavozdeg Galicia.es/noticia/internacional/2021/02/15/span-langgl-santuario-fatima-reinventas-pan/0003_202102E15P44992.htm](https://www.lavozdeg Galicia.es/noticia/internacional/2021/02/15/span-langgl-santuario-fatima-reinventas-pan/0003_202102E15P44992.htm)
- FERRO, MARC (1995). *Historia contemporánea y cine*. Barcelona: Editorial Ariel.
- ÍÑIGUEZ, BEGOÑA (2021). “El santuario de Fátima de reinventa. Apuesta por las redes sociales, las celebraciones y retiros on-line”. *La Voz de Galicia* (Ed. digital 15 de febrero 2022), pp. 1. Recuperado de: https://www.lavozdeg Galicia.es/noticia/internacional/2021/02/15/span-langgl-santuario-fatima-reinventas-pan/0003_202102E15P44992.htm
- VVAA. (2002). *Cine e historia*. Bilbao: Servicio Editorial de la Universidad del País Vasco.



Fotografía etnográfica





Las fotografías como evidencias de respuestas adaptativas ante eventos ambientales extremos: dos estudios de caso en Cuba

Photos as evidences of adaptative responses in extreme environmental events: two follow-up case studies in Cuba

Armando Rangel Rivero Universidad de La Habana (Cuba)

Vanessa Vázquez Sánchez Universidad de La Habana (Cuba)

<https://orcid.org/0000-0003-2636-6695> - rangel@fbio.uh.cu

<https://orcid.org/0000-0003-3561-2851> - vanevaz@fbio.uh.cu

Recibido: 2 de septiembre de 2022.

Aprobado: 18 de mayo de 2023.

Introducción

Realizar un análisis de cualquier territorio y su población desde la óptica de los desastres, trae consigo entrar en las fronteras de varias disciplinas. Los desastres pueden ser de causas naturales o antrópicas y constituyen un peligro o amenaza para las personas, de ahí que se deben tener presentes los conceptos de vulnerabilidad y riesgo. Ambos están estrechamente vinculados. Por ejemplo, si se construyen edificaciones en terrenos no aptos, o con los materiales y/o cálculos ingenieriles o arquitectónicos no adecuados, las viviendas son vulnerables y tienen mayor riesgo de derrumbe ante un desastre.

Los desastres ocurren en un tiempo y espacio determinados, en los cuales una comunidad sufre pérdidas materiales y en oportunidades humanas, que provocan que la vida cotidiana se vea afectada. Tienen en común los siguientes elementos: la existencia de un evento con vulnerabilidades asociadas al mismo, producen impactos objetivos y subjetivos en las personas y el ambiente, se afectan las dinámicas y relaciones sociales, se producen cambios en los paisajes, varían las rutinas y las percepciones de los pobladores, con trasformaciones sociales, políticas y económicas aparejadas. El impacto de los desastres es mayor cuando los eventos extremos de causa natural o humana, se combinan con poblaciones o entornos vulnerables. (Tierney *et al.* 2006: 57-81). Los eventos con estas características se convierten en desastres cuando exceden la capacidad humana de recuperación. (Convery, Corsane y Davis 2014: 1-5)

La Antropología se centra en el estudio de las prácticas de los actores sociales impactados por los desastres. Desde la perspectiva antropológica se advierte acerca de las secuelas que ocasiona el mal manejo de los espacios, así como los efectos de los desequilibrios sociales, demográficos y económicos. Además,

se describe el estado emocional de la población y la percepción del fenómeno por los pobladores en tres momentos claves: antes, durante y después del suceso. En el primer momento, las personas no creen que los desastres puedan afectarlos directa o indirectamente, razón por la cual no siempre están preparadas para ello. Cuando está ocurriendo el fenómeno, el miedo y la confusión en ocasiones imposibilita a los sujetos salvaguardar sus vidas, las de los familiares y vecinos; pues el caos y la desesperación impiden tomar la mejor decisión. La etapa culminante es cuando ya ha pasado todo y los habitantes conmovidos por lo acontecido, actúan de forma inadecuada, ingiriendo aguas contaminadas, rescatando objetos que pueden herirlos, apartando tendidos eléctricos, atravesando corrientes de agua e incluso encendiendo fuego para cocinar; lo cual puede generar otro desastre (Rangel, 2008:62).

Los antropólogos interesados en la temática, observan los desastres como alteraciones intensas del paisaje. El mismo se entiende como el área o espacio donde viven los seres humanos. Es dentro de sus límites, que se llevan a cabo las interrelaciones sociales, económicas y culturales de las personas con el medio natural, y con las transformaciones que este ha experimentado. En la actualidad se considera que existe una articulación entre la tríada de categorías paisaje natural-espacio geográfico-paisaje cultural (Mateo, 2011:8)

Los paisajes pueden cambiar por la acción natural y humana. Esta última, puede enriquecerlos o destruirlos, si no se diseñan, urbanizan y habitan adecuadamente. Por ello, desde 1948, la Unión Internacional para la Conservación de la Naturaleza y los Recursos Naturales, ha luchado por preservar los espacios mal utilizados y con grandes riesgos, de ser impactados por desastres naturales.

En Cuba se ha podido asumir la cultura de enfrentar los desastres. El Estado se ha preocupado de preparar a la población, organizarla y prevenir las pérdidas humanas y materiales que se originan, principalmente por los ciclones, inundaciones y penetraciones del mar. La acción coordinada del gobierno con la Defensa Civil, entidad encargada de la protección y evacuación de los ciudadanos, ha posibilitado durante años asumir los retos que imponen los desastres naturales. No obstante, por su ubicación geográfica, la isla es muy vulnerable a estos fenómenos. Por ello, describir mediante fotografías, las respuestas adaptativas ante eventos ambientales extremos, constituye el objetivo del presente trabajo, que se centra en un análisis longitudinal de dos estudios de caso desde la Antropología de los desastres.



Métodos y técnicas de trabajo

La investigación se realizó en dos estudios de caso de desastres naturales, cuyos impactos fueron monitoreados en el tiempo con diversas fotografías. El primero fue una inundación, con crecida del Río Quibú, producto de las lluvias torrenciales del 23 de mayo de 2006, en el consejo popular (división político-administrativa) Zamora -Cocosolo, municipio Marianao, La Habana, que implicó la caída de 120 milímetros de agua en dos horas. El análisis longitudinal se realizó en 2007 y en junio de 2021.

El segundo, se relacionó con el paso el huracán Irma, de categoría cinco en la escala de Saffir- Simpson, que azotó el Centro Norte de Cuba, en septiembre de 2017. El área específica de la pesquisa fue la comunidad rural La Picadora, municipio Yaguajay, provincia Sancti Spíritus. La recuperación posterior se monitoreó en varias oportunidades entre 2017 y 2022.

Se hicieron todas las fotografías con cámaras digitales: HP Photosmart M517; Canon EOS 350 D, Nikon COOLPIX B500 y Nikon D700. En Zamora- Cocosolo, se realizó revisión de documentos sobre la formación del barrio, observación participante y conversaciones con las familias afectadas. Además de los trabajos realizados en 2006, también se visitó el territorio al año siguiente. En junio de 2021 los investigadores regresaron a las márgenes del río, hicieron fotografías, entrevistaron a nuevas personas, pues ya había una generación de habitantes que no recordaban el suceso y otros narraban historias que no coincidían con lo observado en 2006.

En el caso sobre el huracán Irma, la carretera que da acceso a la comunidad La Picadora quedó interrumpida. La valoración inicial de los daños fue obtenida mediante fotografías, videos y narraciones de los habitantes. En el mes de octubre del propio año, cuando fue posible viajar, los autores del presente trabajo participaron en las labores de recuperación con un grupo de estudiantes y entrevistaron al líder de la comunidad. En reiterados viajes se ha monitoreado el proceso de recuperación mediante fotografías.

Desarrollo

Estudio de caso en zona urbana: Consejo Popular Zamora -Cocosolo, municipio Marianao, La Habana

En julio de 1992 se realizaron reformas a la Constitución de la República de Cuba y en su capítulo XII, se incluyó el artículo 104, donde se refleja la creación y funcionamiento de los Consejos populares. La división político-administrativa actual contempla 15 provincias y 168 municipios, cada uno con varios consejos populares. El estudio de caso que nos ocupa se trata del Consejo Popular



Zamora - Cocosolo, en el municipio Marianao, provincia La Habana, que sufrió afectaciones por la crecida del río Quibú en 2006. El municipio Marianao, tiene una población total de 134 106 habitantes, todos urbanos; 64 201 hombres y 69 905 mujeres. (AEC, 2021, 10)

En la porción septentrional del eje Norte–Sur del municipio Marianao, predominan las formaciones carbonatadas y terrígenas – carbonatadas, mientras que en la parte meridional predominan las rocas terrígenas. Estas rocas terrígenas, por lo general son arcillosas y dan origen al desarrollo de terrenos con muy baja permeabilidad, por lo cual puede empantanarse la zona con las lluvias (Campos *et al*, 2003:1)

El Consejo Popular, en particular el área correspondiente a Zamora – que es el objeto de estudio --- abarca 1,4 km². Ese territorio creció en menos de 50 años, de forma acelerada y desigual. En el 2000 tenía una población de 28 943 habitantes y una densidad de población de 20 673,5 (hab. /km²). El estado de las viviendas, se evaluó de regular a mal (Troya, 2004:10). Si tenemos presente las peculiaridades geológicas y morfológicas de sus terrenos y la antropización a la que es sometida la zona, la misma es susceptible de sufrir afectaciones, en los principales escenarios donde habita la población en condiciones de salubridad no adecuadas.

El estado higiénico sanitario general de la cuenca del río Quibú es malo, provocado por vertimientos albañales, industriales, de centros hospitalarios y asistenciales. Dada la influencia directa e indirecta que ejerce el río sobre el territorio, se distingue un espacio afectado ambientalmente donde se encuentra el referido Consejo Popular Zamora – Cocosolo. (Mateo, Bollo y Valdivia, 2008:101).

Los barrios insalubres que han florecido en las márgenes del río Quibú y las cinco zanjas que rodean el Consejo Popular Zamora - Cocosolo son: Los Tostones, El Hueco, El Palo y La Simba. En ellos hay que crear proyectos, donde la comunidad se sienta con niveles de decisión, sean actores protagónicos y logren que el barrio sea una estructura básica de la sociedad. Hay otros lugares donde las zanjas provocan afectaciones de inundaciones, porque van de canalización abierta a soterrada, sin cumplir los parámetros adecuados del diámetro de las tuberías. El embudo que se crea, establece riadas en las calles, que afectan a las casas cuyos bienes domésticos quedan bajo el amparo del lodo y las fétidas aguas negras.

Las posibilidades potenciales del deslizamiento de suelos y desprendimiento de rocas, son considerables en algunas localidades de estas áreas urbanizadas de Marianao y en las inmediaciones del río Quibú. El alto grado de antropización, ha afectado el balance hídrico, por la contaminación que originan los microvertederos de residuales en las márgenes del río y de las zanjas. Además, las viviendas ilegales obstaculizan el cauce original, pues al ser un área insalubre,



se ha acelerado la construcción o remodelación de casas en mal estado, sin contar con la aprobación de ingenieros, arquitectos, especialistas de planificación física y sin estudios geofísicos del terreno. Esto último es otro elemento a considerar por las características geológicas de los terrenos, las amenazas por hundimientos cárnicos y la erosión intensa, porque se está en presencia de un territorio donde hay manantiales, corrientes pequeñas y cavidades subterráneas, que amplifican los efectos negativos de las inundaciones. (Hernández *et. al*, 2003:9)

El desastre del 23 de mayo de 2006

En la tarde del 23 de mayo de 2006 se presentó un evento hidrometeorológico, cuya rápida formación y difícil pronóstico, dejó sin respuesta inmediata a los sistemas de evacuación y rescate de la capital, pues en dos horas cayeron 120 mm de agua. La ciudad se transformó, sus calles estaban anegadas y los sistemas de drenaje se saturaron. Al parte que ofrecían las autoridades del gobierno provincial, se agregó el del Instituto Nacional de Recursos Hidráulicos, explicando que había sido muy crítica la situación en las márgenes del río Quibú, donde los niveles del agua alcanzaron los siete metros en sus riveras. Las características geomorfológicas del terreno, el estado de los sistemas de desagüe y las malas condiciones del fondo habitacional, provocaron un impacto negativo en Zamora, donde perdieron la vida tres personas según reporte del Periódico Granma (Rassi, 2006:1).



Figura 1. Puente sobre el río Quibú donde se aprecia a los habitantes observando el desastre causado por la inundación. Zamora – Cocosolo, 2006

La cantidad de lluvia en ese corto tiempo, estableció récord. El río Quibú se saturó y no pudo asimilar lo que las zanjas depositaban en su cauce. Por lo general, se



conceptualiza que el desastre está impulsado por un fenómeno natural que afecta el espacio físico, pero no se analizan las alteraciones que se le causó al paisaje, a través de la especulación de terrenos bajos, la fuerte presión demográfica, urbanización de áreas no aptas para ello, con carentes políticas de intervención ambiental y de planificación territorial. Estas prácticas frecuentes han generado el incremento de la desigualdad social en el territorio analizado.

El Hueco, una de las áreas insalubres, sufrió el mayor desastre de la historia local como herencia de la mala planificación de los terrenos. La Compañía de Ferrocarril, había construido desde finales del Siglo XIX un sistema abovedado para el paso de una de las zanjas y encima se rellenó, para alcanzar el nivel que debía poseer el trayecto de la vía férrea, cuyo tren uniría Marianao con la Playa. Con posterioridad se construyó a mediados del siglo XX, una carretera, para lo cual se fabricó otro puente, quedando entre los dos, un hueco. A partir del hueco entre los dos citados puentes, se desató el desastre, porque ya el tren no funcionaba y sobre la antigua línea se construyeron viviendas. El microvertedero compuesto por bolsas de nylon, envases metálicos y sintéticos, afectó al obsoleto sistema de evacuación de agua. El hueco se convirtió en represa que, al saturarse, arrastró el puente – cortina, cuya presión de agua causó inundaciones que provocaron la interrupción de una calle. La acción de la naturaleza se combinó con un deslizamiento de tierra, de un terreno en pendiente, lo cual convirtió un hueco en represa artificial por tupición de redes, donde el agua al buscar salida arrastró cuanta obra de “ingeniería” encontró a su paso (Rangel, 2008:64).



Figura 2. Calle interrumpida en el Hueco. Zamora – Cocosolo, 2006



Estudio de seguimiento

En el 2007 se realizó un recorrido por la zona para realizar fotografías y describir la posible recuperación. Se observó que las condiciones del barrio habían empeorado, así como la contaminación del río, como se aprecia en la figura 3.



Figura 3. Permanece interrumpida la antigua calle. Zamora Cocosolo, 2007

Quince años después de los sucesos, en junio de 2021, se obtuvieron los siguientes resultados mediante observación participante: no se ha reconstruido la calle que se interrumpió, hay un aumento de la contaminación y del vertimiento de desechos al río, la situación de las viviendas empeoró pues se han construido sin materiales adecuados y pasaron de tener un nivel o piso, a dos o tres, razón por la cual los sistemas para albergar las aguas albañales se saturan y vierten al río. En general, son peores las condiciones de vida de la población y no se evidencia una recuperación respecto al desastre del 2006.





Figura 4. Continúa la calle interrumpida. Zamora – Cocosolo, 2021.

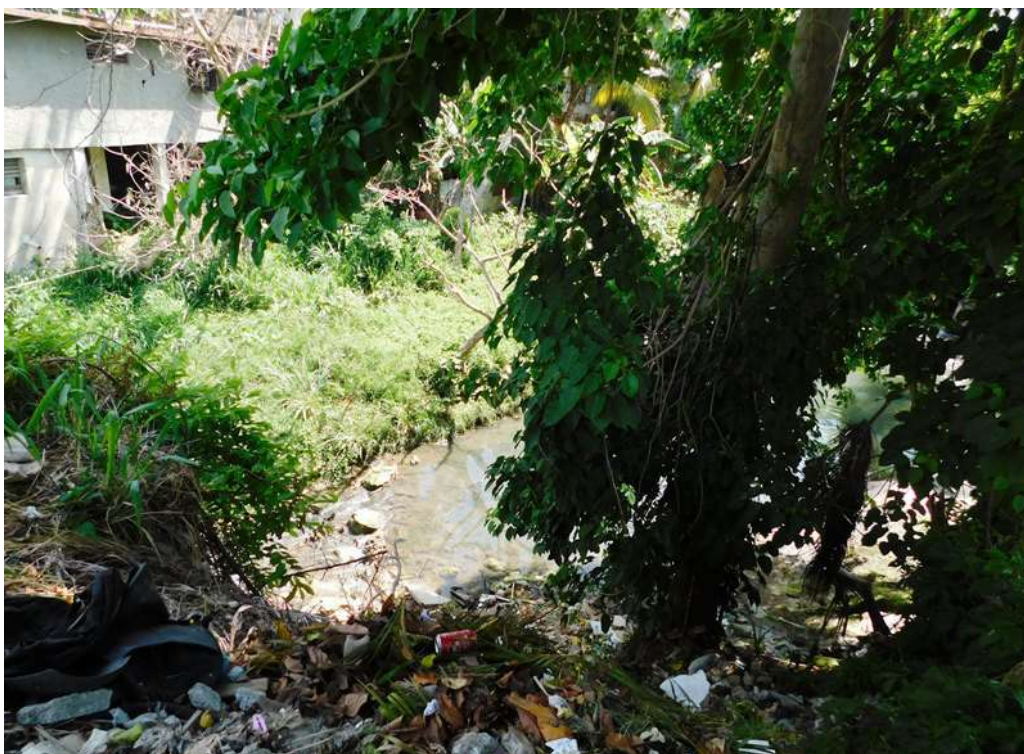


Figura 5. Contaminaciones en las márgenes del río Quibú con vertederos de basura. Zamora – Cocosolo, 2021





Figura 6. Construcción de viviendas de dos y tres pisos en las márgenes del río Quibú. Zamora – Cocosolo, 2021

Estudio de caso en zona rural: Comunidad La Picadora, municipio Yaguajay, Sancti Spíritus

La comunidad rural La Picadora se localiza en la provincia de Sancti Spíritus; a 22 km de la cabecera municipal de Yaguajay, en el centro norte de Cuba. Se ubica en el km 436 de la carretera del circuito norte que comunica los poblados de Mayajigua y Yaguajay. Debe su nombre a que entre los años 1930 y 1960 se incrementó en la zona la extracción y corte de piedras calizas. En el área hay 230 habitantes y 85 viviendas. El territorio abarca 2 km de norte a sur y 4 km de este a oeste. Cuenta con ocho pequeños embalses de agua, tres riachuelos y varios pozos de agua potable para uso familiar y riego agrícola. Existen otros recursos naturales, como diversos tipos de arcilla, piedras, gran variedad de flora y fauna. Las actividades económicas fundamentales que se realizan actualmente son: agricultura, ganadería y agroturismo¹. Antes del 2003, año en el cual se cierra el último de los tres centrales o fábricas de azúcar de Yaguajay, los habitantes labo-

¹ El agroturismo es aquella actividad turística que se lleva a cabo en instalaciones agropecuarias, granjas, cooperativas, fincas o cualquier otro tipo de vivienda o asentamiento rural en el que la actividad agraria esté activa, donde se agregan servicios de alimentación, hospedaje y guía. Su peculiaridad radica en que el turista realiza labores agropecuarias y disfruta de otras opciones vinculadas a la cultura agraria y los atractivos del entorno.



rabán principalmente en el sector azucarero. Por esta razón, con posterioridad las personas tuvieron que diversificar las faenas agrícolas y los empleos e incorporarse a otros sectores, como los servicios en función del turismo en los cayos del norte de la provincia de Villa Clara distantes a más de 100 km de la comunidad, así como a la agricultura no cañera, la ganadería y el agroturismo. (Rodríguez, y Sierra, 2016:16)

El municipio Yaguajay tiene una población total de 53 846 habitantes, 27 333 hombres y 26 513 mujeres. De ellos, población urbana son 18 478 hombres y 18 822 mujeres; mientras rurales hay 8 855 hombres y 7 691 mujeres. (AEC, 2021, 12)

Uno de los principales problemas que afecta a la comunidad es el estado constructivo de las viviendas. Para mejorar esta situación, un colectivo de campesinos, con esfuerzos propios, montaron una minindustria artesanal de producción de ladrillos reutilizando antiguas maquinarias abandonadas de las fábricas de azúcar. Con el uso de estos ladrillos los habitantes han construido viviendas con techos abovedados, sin la necesidad de utilizar aceros.

El desastre de septiembre de 2017: paso del huracán Irma

En septiembre de 2017 tuvo lugar el paso del Huracán Irma, que atravesó la costa del centro norte de Cuba. En La Picadora ya existía una casa amplia con techo de bóveda de ladrillos, que permitió a sus dueños y a varios vecinos resguardarse en la misma durante el paso del huracán. No hubo pérdidas de vidas humanas y los techos soportaron el embate de los vientos de un huracán de esta magnitud. Las mayores afectaciones en la comunidad fueron los daños en las viviendas, los cultivos y la pérdida de vegetación. El desastre no sólo causó estragos materiales y económicos, sino que puso a prueba la solidaridad de los habitantes, reforzando las alianzas vecinales y evidenció la importancia de una oportuna evacuación hacia viviendas con mejores condiciones, aspecto que es común en Cuba.





Figura 7. Árboles caídos por el paso del huracán Irma y madera acumulada.

La Picadora, 2017

Estudio de seguimiento

Como se refirió anteriormente algunas viviendas sufrieron afectaciones por el huracán. La figura 8 muestra una casa que tenía el techo de tejas de fibrocemento antes del huracán y lo perdió con el paso del mismo. En la figura 9 se aprecia el techo reconstruido de dicha vivienda con bóveda de ladrillos más resistentes.

Por otra parte, uno de los mayores daños fue la pérdida de cobertura boscosa. Sin embargo, con la madera de los árboles caídos, los campesinos fueron capaces de fabricar muebles y construir dos locales que se emplean para biblioteca y aula (Figuras 10 y 11).





Figura 8. Vivienda con techo de tejas de fibrocemento. La Picadora, 2015



Figura 9. Vivienda con techo reconstruido con bóveda de ladrillos. La Picadora, 2018





Figura 10. Los vecinos de La Picadora construyendo la biblioteca comunitaria, 2019



Figura 11. Aula y biblioteca construidas con la madera recuperada tras el paso del huracán Irma. La Picadora, 2019



Estos son ejemplos de respuestas adaptativas ante eventos ambientales extremos considerando los tres momentos claves: antes, durante y después del suceso. Los pobladores de la comunidad La Picadora, conscientes de las dificultades de sus viviendas, elaboraron desde 2016 una fábrica artesanal de ladrillos, con los cuales construyeron techos de bóveda. Estos techos resultaron resistentes al paso del huracán Irma en 2017 y los campesinos se guarecieron en una casa que lo tenía, durante el paso del evento meteorológico. Con posterioridad al mismo, algunas casas perdieron los techos que eran de otros materiales y fueron reconstruidos con bóvedas.

Consideraciones finales

El progresivo crecimiento de la población de Zamora-Cocosolo, las malas condiciones de las viviendas, construidas con materiales precarios; así como la carencia de redes de alcantarillado e ineficiente sistema de suministro de agua, afectaron el espacio urbano y el paisaje. Lo anterior se manifestó en las consecuencias negativas que generó la inundación ocurrida que causó pérdidas materiales y humanas. Por otra parte, el paso del huracán Irma por la comunidad rural La Picadora provocó daños en las viviendas, los cultivos y la pérdida de vegetación. Si bien ambos fenómenos: inundación por lluvias y crecida del Río Quibú y paso del huracán Irma, afectaron los paisajes y las poblaciones estudiadas, se evidencia mayor resiliencia en los campesinos que mostraron respuestas adaptativas más eficientes, como soluciones alternativas para mitigar el impacto de los desastres naturales. El uso de las fotografías y su análisis longitudinal permitió monitorear en el tiempo lo acontecido. ☼



Referencias

- ANUARIO ESTADÍSTICO DE CUBA. *Anuario 2021. Enero - Diciembre 2021*. La Habana. Oficina Nacional de Estadística e Información. ONEI. Recuperado de <http://www.onei.gob.cu/taxonomy/term/110>. [Consultado 25 de agosto de 2022]
- CAMPOS DUEÑAS, MARIO, *et al* (2003) “Escenarios de Peligros Naturales y Antrópicos en las Cuencas del Oeste de La Habana”. *Revista Ciencias de Tierra y el Espacio*, Núm. 4, p. 1.
- CONVERY, IAN, GERARD CORSANE and PETER DAVIS (2014) “Introduction.” En: Ian Convery, Gerard Corsane and Peter Davis. *Displaced Heritage. Responses to Disaster, Trauma and Loss*. (pp. 1-5). New York/ The Boydell Press.
- HERNÁNDEZ, ISMAEL, EFREN JAIME, MARIO GUERRA, MARIO CAMPOS, JESÚS PAJÓN Y MARIO OLIVERA, JOEL VILLARIÑO,, IDELFONSO R. DÍAZ, JULIO BALSINE Y LOINEL RODRÍGUEZ (2003) “Atlas de peligros del municipio Marianao”. Ciudad de La Habana: Instituto de Geofísica y Astronomía, GEOCUBA y Dirección Municipal de Planificación Física. Recuperado de <http://cidbimens.desastres.hn>spa>doc14900-a> [Consultado 25 de agosto de 2022]
- MATEO RODRÍGUEZ, JOSÉ MANUEL (2011). *Geografía de los Paisajes. Paisajes Naturales*. La Habana: Editorial Félix Varela.
- MATEO RODRÍGUEZ, JOSÉ MANUEL; MANUEL BOLLO MANENT e ISABEL VALDIVIA FERNÁNDEZ (2008). *Estructura geográfica ambiental y sostenibilidad de las cuencas hidrográficas urbanizadas de Cuba: el ejemplo de la cuenca del río Quibú, provincia Ciudad de La Habana*. Resultados del proyecto Caesar. La Habana: Editorial Universitaria.
- RANGEL RIVERO, ARMANDO (2008) “La Antropología del desastre y la cuenca del río Quibú”. *Revista Catauro*, Núm. 17, pp. 61-73.
- RODRÍGUEZ SÁNCHEZ, JOSÉ ÁNGEL y ELVIRA SIERRA DÍAZ (2016). “Historia, familias y trabajo comunitario en La Picadora, Yaguajay, Sancti Spíritus”. En: Inés De Oliveira Noronha, Vanessa Vázquez Sánchez y Armando Rangel Rivero. *El patrimonio de las comunidades rurales: experiencias en La Picadora, Cuba, e Itatiaiuçu, Brasil*. (pp. 16-25). La Habana: Editorial Fundación Fernando Ortiz.



- TIERNEY, KATHLEEN, CHRISTINE BEVC, AND ERICA KULIGOWSKI (2006) "Metaphors Matter: Disaster Myths, Media Frames, and Their Consequences in Hurricane Katrina." *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, Vol. 604, Núm. 1, March, pp. 57-81. Recuperado de <https://www.jstor.org/stable/25097781> [Consultado 22 de agosto de 2022]
- TROYA ALONSO, YICEL (2004) *Caracterización de los Talleres de Transformación Integral del Barrio en la región de la cuenca del río Quibú perteneciente a los municipios Marianao y Playa*. Tesis para optar por el título de Licenciada en Geografía. Universidad de La Habana. La Habana.
- RASSI, REYNOLD (2006) "Ocasionan las lluvias inundaciones en la capital". Granma. (Edición del miércoles 24 de mayo de 2006), p.1. Recuperado de <http://www.granma.cu/granmad/2006/05/24/nacional/artic09.html>.





La feria de semillas regresa, Chacsinkín 2002-2022

The seed fair returns, Chacsinkin, 2002-2022

Margarita Rosales González INAH Yucatán (México)

Gabriel Benavides Rosales Biodiversidad Participativa (México)

<https://orcid.org/0009-0005-9733-3796> - margarosales@gmail.com

<https://orcid.org/0009-0009-9315-2989> - gabriel.benavides@gmail.com

Recibido: 18 de noviembre de 2022.

Aprobado: 11 de abril de 2023.

Resumen

Se expone con fotografías y un texto breve la feria de semillas realizada este año en Chacsinkín, Yucatán, comunidad donde hace 20 años inició este proceso de intercambio y festejo de las semillas de la milpa. Refiere los antecedentes y organización de la feria, los actores involucrados, la ceremonia de agradecimiento y la secuencia del evento. El material proviene de la observación participante de los autores en dicha feria.

Palabras clave: feria de semillas, milpa, conservación biodiversidad.

Abstract

The seed fair held this year at Chacsinkín, Yucatán, a community where this process of exchange and celebration of milpa seeds began 20 years ago, is exposed with photographs and a brief text. It refers to the background and organization of the fair, the actors involved, the ceremonies and the sequence of the event. The material comes from participatory observation of the authors at the seed fair.

Keywords: seed fair, milpa, biodiversity conservation.



Todo empezó el 25 de septiembre del 2002, con la inundación de las milpas ocasionada por el huracán Isidoro, cuando las cañas se habían empezado a doblar o se quebraron, quedando las mazorcas bajo el agua y en riesgo la semilla que se sembraría el siguiente año. Fue cuando se despertó el interés por rescatar, conservar, valorar, celebrar y defender las semillas nativas. Interés que creció año con año y llevó a la formación del colectivo “Guardianes de las Semillas del Sur de Yucatán” *Kanan iinajo’ob*. Un colectivo de aproximadamente 50 campesinos milperos y sus familias de 10 comunidades: Sabacché, Sisbik, Kimbilá, Dzutoh, en Tixmehúac; Xbox y Chacsinkin en ese municipio, Xoy y Kambul en Peto y Timul y Tahdziú.



Han sido ya veinte años, la vuelta de un *Katun* maya, un caminar año con año por las comunidades de la región, intercambiando semillas, saberes y estrategias; tejiendo alianzas, con encuentros y algunos desencuentros, talleres, viajes, gestiones, sembrando cada año, repitiendo el ciclo anual, al que se incorporó la canasta de semillas para entregar a quienes recibirían la fiesta o feria de intercambio de semillas el siguiente año y no detener la rueda.

Dos años se suspendieron las ferias de semillas, la pandemia no permitió estos eventos; pero la siembra, las prácticas agroecológicas iniciadas en las milpas hace cinco años y la selección participativa de semillas, no se detuvieron. Tampoco el acopio se detuvo: en las comunidades de los Guardianes se recolectaron maíces para entregar semillas a comunidades u organizaciones hermanas que requerían de la simiente que año con año buscan en las ferias para subsanar alguna contingencia ambiental o social. Fueron 8 toneladas y media de maíz las que se compraron con fondos de organizaciones nacionales e internacionales que aportaron recursos para reactivar la economía de las comunidades, tras la pandemia de Covid 19 y la tormenta tropical Cristóbal en 2020, siempre bajo la petición de las mismas comunidades, acorde con lo que necesitaban. Semillas que se entregaron en Yucatán, en los Chenes, en Calakmul, en Quintana Roo...

En el 2022, la organización de la feria inició desde los primeros meses del año, cuando se estuvo seguro que era posible realizarla. En el 2020 la feria iba a regresar a Chacsinkín, la comunidad del sur de Yucatán donde iniciaron las ferias en el 2003 y donde se celebraron las cuatro primeras. El equipo de la organización civil Misioneros A.C. (MAC) que las acompaña e impulsa desde el inicio, labora en esta comunidad y tres de los primeros promotores, y también Guardianes, son de aquí.





Lo primero era reactivar el comité de feria de semillas que desde el 2019 se integró con autoridades locales y familias interesadas en participar, quienes recibieron la canasta de semillas en Tixméhuac, 2019, para continuar con la feria el año siguiente. Desde el mes de marzo hubo reuniones para definir el lugar, las gestiones necesarias con la autoridad municipal, los costos que habría que cubrir, principalmente la preparación de la comida que se ofrece a los Guardianes y sus familias que acuden con sus semillas a la feria, y algunos invitados más. El Consejo de Guardianes, el grupo de los más antiguos y líderes en sus comunidades y la asamblea de todos ellos que siembran y participan en las diferentes ferias, definió tareas y comisiones. En estas reuniones se puntualiza que no toda la semilla se ha de vender, como decía el ya fallecido y muy querido Guardián Don Dino Canul Xix, “una parte guardar por si no se logra la cosecha”. Él recomendaba dividir en tres la semilla seleccionada¹: una parte para la siembra, otra para venta o intercambio y otra a ser guardada para contingencia.

1 Los Guardianes seleccionan semilla de dos formas: a) de la forma tradicional: seleccionando las mejores mazorcas de la troje a las que se quitan las puntas para desgranar; y b) con la Selección Masal, Visual y Estratificada (MVE): método de fitomejoramiento en el que se delimitan parcelas de 100 plantas, se seleccionan las diez mejores plantas en cada parcela, luego se seleccionan las diez mejores mazorcas de esas plantas y se escogen cinco mazorcas de cada lote, según las características a destacar, de igual forma se quitan las puntas para obtener la semilla.



La venta en las ferias de semillas es un aliciente de los Guardianes a la par que su interés en sembrar y conservar muchas variedades, cada vez más, y por ello esta organización previa desde la cosecha de las mazorcas, la selección y el desgrane, hasta el empackado para garantizar la calidad, con las etiquetas que especifican qué tipo de semilla es, su ciclo y procedencia, datos imprescindibles para el productor. También se acuerda el precio de venta, la cantidad que se aportará, las fechas para realizar las diferentes ferias, quienes de cada comunidad acudirán a cada una. Todas son decisiones primordiales que se toman en conjunto.

La feria no es solo el intercambio y compraventa de semillas, hay que festejar al maíz, honrarlo, agradecer el tener el alimento y la semilla para continuar sembrando, reconocer el esfuerzo de muchos en el camino, proclamar su defensa y las amenazas a las semillas nativas. La feria, en un pequeño espacio, es muestra de las diferentes facetas de este movimiento llamado feria de semillas nativas, como un caleidoscopio de colores donde cada movimiento de luces muestra la vida de las semillas y de quienes las siembran y tiene innumerables cristales que se acomodan de múltiples formas.

Ese domingo, 24 de julio, los preparativos en la plaza del pueblo, bajo los grandes laureles y frente al ayuntamiento, iniciaron desde temprano, con la llegada de los organizadores locales y los Guardianes del Sur de Yucatán, desde sus comunidades. También asistieron con sus semillas productores de otras comunidades como los de Chapab, los de Tiholop y de los Chenes, Campeche. Llegaron con sus semillas y algunos otros productos a ofrecer como artesanías de bejuco, plantas, comida. Todos ellos se instalaron en más de 20 mesas, habiendo una asistencia de más de 400 personas. En el kiosco se colocó la exposición fotográfica que destaca la agrobiodiversidad de las milpas de los Guardianes, así como fotografías de sus prácticas agroecológicas y otros eventos. Destacaban los carteles de bienvenida y, colgados de los árboles, los que proclamaban los principios que defienden, como el siguiente:

LAS SEMILLAS DE LA MILPA QUE CUIDAMOS Y CONSERVAMOS SON PATRIMONIO DE LAS COMUNIDADES MAYAS DESDE HACE MÁS DE 3000 AÑOS.

LAS HEREDAMOS DE NUESTROS ABUELOS Y ABUELAS Y LAS HEMOS SEMBRADO DE GENERACION EN GENERACION.

Destacaba también, la preparación minuciosa del altar con flores de los cuatro colores asociados a los puntos cardinales: blanco el norte, amarillo el sur, rojo el oriente, el lugar por donde llegan los señores del monte y de la lluvia, y morado, representando al negro, el poniente. Al igual que la colocación de 13 jícaras acostumbradas en estos altares, listas para verter el *saká*, bebida sagrada de maíz que se ofrece en agradecimiento por la cosecha².

2 El trece en la cosmovisión maya se asocia a los 13 niveles del cielo y sus dioses, al movimien-



También se preparó la mesa del presidium, colocado por primera vez en estas ferias, donde se exhibieron en 32 frascos muestra del banco de semillas que conservan los guardianes con sus respectivas etiquetas sobre su ciclo, nombre y color.



La feria aun no empezaba, poco después de las nueve de la mañana, a la entrada del pueblo, ya estaba lista la procesión con los estandartes³ que llevaban integrantes del comité local de organización, al igual que la canasta de semillas para entregar a quienes la organizarán el próximo año. Destacaba el colorido de los hipiles bordados y la presencia de los niños *mejen kaambalo'ob*, pequeños aprendices con sus carteles elaborados para esta feria y proclamando también que cuidar las semillas es cuidar la vida.

to del universo y el cosmos, al todo.

3 Los estandartes son elementos destacados para celebrar a los santos en las fiestas tradicionales, que son llevados a la iglesia por los encargados en turno y son entregados a la salida a quienes los reciben en su casa para realizar la celebración el siguiente año.





La procesión inició con la música de la charanga acompañando su camino hasta el centro del pueblo, entraron en medio de las mesas con semillas hasta el altar donde se cubrieron de incienso las canastas y sus portadores. A continuación, se colocaron en el altar y se procedió a verter *saká* en las jícaras para que pudiera ser ofrendado a Dios Nuestro Señor y a la Virgen María y a todos los seres sagrados dueños del monte, en agradecimiento por la Santa Gracia, como se nombra al maíz, por la cosecha y por la vida. La oración la dijo en maya uno de los Guardianes acompañado por el Guardián de mayor edad, oriundo de Xoy. Cuando se retiró el *saká* del altar, se repartió entre los asistentes y se entregaron las canastas con semillas a quienes se encargarán de organizar la siguiente feria: la comunidad de Sabaché, Tixmehúac.







Fue entonces cuando dio inicio el intercambio de semillas o la compraventa entre aquellos que acudieron a comprar semillas. Resaltaban las de Xoy, comisaría de Peto, por la presencia del Guardián de mayor edad y las artesanías que exponían: canastas y lámparas de bejuco, *chujes* o calabazos y *leks*, productos estos de la milpa decorados y esgrafiados. No faltaban las Guardianes de Dzutoh, y Saba-ché, las mesas de Xbox con su rico colorido de semillas. Los concentrados de medicina herbolaria, la miel de melipona, las plantas, los jugos y frutas frescas tampoco faltaban.





En esta feria observamos que la concurrencia de compradores y visitantes incluía productores de comunidades cercanas y lejanas. Algunos habían llegado por sus propios medios de comisarias de Peto, como los de San Francisco, o los de San Mateo que habían perdido su semilla y compraron *Xnuknal* amarillo y blanco y también *Ts'it bakal*, todos ellos de ciclo largo, pero también el *Nal xoy* amarillo de ciclo mediano para sus planadas. Otros buscaban los maíces rojos y morados como el de una ranchería de Tahdziú que adquirió 7 kg de *E'ejú'*, maíz morado cada vez más apreciado.



Otro grupo más numeroso eran los productores que participan en proyectos de otras instituciones, gubernamentales y civiles, que promueven la siembra agroecológica. Llegaron de Xocen, Yaxkabá, Tekax, Chapab, y compraban o intercambiaban semillas poco comunes como el *Pix Cristo*, el *Chak Chob*, el Clavo chipaneco, adaptado a la región, o el frijol rojo. Destacaba la compra de los técnicos de campo para los productores con los que trabajan. No faltó la presencia de compradores de otras regiones como Timul, Campeche, a cuya feria acuden



también los Guardianes y de comunidades de Quintana Roo; así como de visitantes de instituciones; universidades o centros de investigación, incluso extranjeros como el interés de la Misión Etnológica Italiana por documentar esta experiencia.



Cuando la jornada llegaba a su término antes de la comida y retirada, llegaron al presidium autoridades locales que agradecieron la presencia de los visitantes y productores. Los Guardianes de Chacsinkín tomaron la palabra y señalaron la importancia de la conservación de las semillas, refirieron su largo camino desde el 2002 y sus metas y anhelos para el maíz y el *ich'k'ool*. “...*el trabajo en la milpa es lo que da sustento a las familias para vivir; porque de ahí vienen sus alimentos...*”





A continuación, se procedió a entregar reconocimientos a diferentes Guardianes y a personas de otras instituciones que han sido solidarias y han acompañado este caminar de ferias y semillas durante veinte años.

En una concepción líneal de los hechos se podría ver como una meta haber alcanzado veinte años de fortalecer una herramienta de conservación de la biodiversidad agrícola y un logro en la permanencia de las prácticas bioculturales de la milpa. Sin embargo, es algo más que eso, un paso más que se repite en el devenir cíclico de los procesos culturales de este pueblo ancestral que una y otra vez celebra la lluvia, las semillas y la vida; que saluda y da la bienvenida a un nuevo *Katun*. ☯



Reseñas





El proceso de turistificación en el traspáis de Cancún-Riviera Maya: mirada a los actores locales

The process of touristification in the hinterland of Cancun-Riviera Maya:
gaze at the local actors

Yassir Jesús Rodríguez Martínez

Escuela Nacional de Estudios Superiores Unidad Mérida (México)

<https://orcid.org/0000-0002-1141-7392>

yassir.rodriguez@enesmerida.unam.mx

Recibido: 25 de octubre de 2022.

Aprobado: 11 de abril de 2023.

Resumen

Esta reseña aborda la obra de Samuel Jouault -geógrafo- sobre el proceso de turistificación en el traspáis de Cancún-Riviera Maya. Se apuntan las fortalezas del método utilizado para la investigación, su importancia para futuros investigadores -antropólogos, geógrafos, especialistas en turismo- interesados en el amplio tema del turismo y los alcances de la investigación al centrarse en los actores locales.

Palabras clave: Yucatán, Mayas, Territorio, Turismo

Abstract

This review deals with the work of Samuel Jouault -geographer- on the touristification process in the hinterland of Cancun-Riviera Maya. The strengths of the method used for the research are pointed out, its importance for future researchers -anthropologists, geographers, tourism specialists- interested in the broad theme of tourism and the scope of the research by focusing on local actors.

Key words: Yucatan, Mayans, Territory, Tourism

Jouault, Samuel. (2021) *El traspais de Cancún-Riviera Maya: lugares, actores y dinámicas*. Toluca: Universidad Autónoma del Estado de México; Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos

Como bien nos indica el autor, Samuel Jouault, el libro es una versión actualizada, adaptada y traducida de su tesis de doctorado: “Mayas de ayer y hoy: el rol de las sociedades locales en el desarrollo turístico”, publicada en 2018. La obra es resultado de un proceso reflexivo de larga data y de interacción entre el autor y los sujetos locales de diversas comunidades maya campesinas del denominado traspais de Cancún-Riviera Maya.

Una de las primeras cosas que me gustaría señalar sobre el libro, es que es un texto esperanzador por doble vía. Por un lado, el trabajo supera los acercamientos impresionistas en torno al tema del turismo y su relación con las sociedades locales. Durante mucho tiempo, y quizás hasta el día de hoy, la lectura de diversos autores ha sido relativamente simplista; el turismo impacta y transforma para mal a las sociedades locales, se habla de pérdida identitaria, folklorización, imposición, fragmentación del tejido social, entre muchas otras posibilidades. Lo que Samuel Jouault nos retrata muy bien a lo largo de la obra es que los actores locales tienen capacidad de agencia, de que éstos tienen intereses concretos y capacidades para poner en “juego” su patrimonio biocultural. No se niega la otra posibilidad, es decir, el hecho de que agentes externos monopolicen este proceso de puesta en valor de una serie de elementos endógenos y por ende los locales pierdan capacidad de control y beneficio, principalmente económico -aunque también podríamos decir reivindicativo-, pero el autor, se concentra en lo primero y creo que es un total acierto. De hecho, él lo indica de forma muy clara, el interés de la obra es “entender la turistificación de un espacio a través de una aproximación regional, y focalizar sobre uno de los actores del sistema turístico: los miembros de las sociedades locales (Jouault, 2021: 35).

El espacio que Samuel Jouault aborda es el denominado traspais. Como él mismo indica, para junio de 2020 -fecha de su última incursión a campo para esta obra-, “los límites del traspais del corredor turístico Cancún-Riviera Maya incluían veintiún municipios distintos entre los cuales doce albergan pequeñas o medianas empresas sociales que se dedican al turismo alternativo: Felipe Carrillo Puerto, Lázaro Cárdenas, Solidaridad, Tulum, José María Morelos y Puerto Morelos, en el estado de Quintana Roo; y Chankom, Chemax, Kaua, Temozón, Valladolid, Yaxcabá, en Yucatán” (Jouault, 2021: 47). En la obra se muestra claramente cómo pasó de ser un espacio relativamente aislado -en comparación por supuesto con Cancún-Riviera Maya- a uno turístico. Respecto de la focalización de los actores locales, ésta se enmarca en los espacios comunitarios de lugares como Ek Balam o Yodkzonot, por mencionar solamente algunos de los que aparecen en el libro. En este sentido, la obra presenta múltiples capas de la realidad,



múltiples espacialidades y de cómo los procesos de turistificación las transforman: la espacialidad regional, local, el espacio doméstico e incluso el propio cuerpo de las personas como primer espacio o quizás deberíamos decir, territorio de vida.

Por otro lado, con esta aproximación etnográfica -el autor aborda su investigación con el método etnográfico y la investigación acción participativa-, identifica de que efectivamente ante el evidente avance de los capitales privados sobre el territorio, las sociedades locales (llámese Ek Balam, Yodkzonot) todavía tienen algo que decir sobre sí mismos y sus territorios; es decir, todavía tienen capacidad de decisión. Y eso es muy esperanzador particularmente en un contexto global como el actual, con una fuerte presencia de lo que David Harvey (2004) ha denominado la acumulación por desposesión -con sus respectivas manifestaciones concretas: mercantilización y privatización de la tierra, expulsión por la fuerza de las poblaciones campesinas, conversión de derechos de propiedad colectivos en privados, mercantilización de las expresiones culturales y demás-; Samuel Jouault muestra claramente de que existen actores locales que buscan construir y empujan hacia una economía social, una economía donde precisamente los agentes económicos, en este caso los propios ejidatarios, no son escindidos de sus identidades sociales -campesinas, indígenas-, de su historia, de su cultura y de que precisamente producen y al mismo tiempo reproducen su cultura. Esto queda particularmente ilustrado en el capítulo 3 de la obra, “El espacio doméstico turistificado: ¿una innovación turística?” Ahí, el autor identifica bien cómo los espacios domésticos se vuelven turísticos: la casa, el traspatio, la milpa -una cuestión además excepcional-, sin necesariamente caer en lo exótico o el exotismo. Describe muy bien el proceso de planificación al interior de la sociedad local y de cómo se fueron identificando los entramados cotidianos que la propia gente, por ejemplo, de Ek Balam, buscaba dar a conocer a los turistas: la elaboración de tortillas, el urdido de hamacas, la cosecha en la milpa o en el traspatio, la cría de animales, entre otras posibilidades.

En este sentido, el turismo aparece como una posibilidad de reivindicación étnica y de proceso pedagógico, es decir, como una gran oportunidad para que los propios actores locales decidan qué quieren mostrar al exterior, o mejor dicho, a los actores del exterior que llegan a visitarlos. Aunque es precisamente en este proceso que la situación se complejiza, en el proceso de encuentro entre el turista y el local; dicho de otra manera, en el momento de concreción de la relación interétnica. Ahí, solo el tiempo permitirá saber lo que acontecerá, por eso, si bien Samuel Jouault ofrece muchas respuestas claras durante la obra, tampoco duda en realizar y dejar preguntas, caminos por recorrer y eso creo que también da cuenta del compromiso que el autor posee respecto del fenómeno turístico, pero sobre todo respecto de las poblaciones locales con las cuales se ha



relacionado. Por ejemplo, una de las preguntas centrales que se esgrimen como camino a recorrer es ¿si estamos presenciando el rumbo hacia una milpa maya patrimonializada?

Se indicó previamente que el autor se relacionó, vinculó con las poblaciones locales; sin duda, ahí la obra presenta otro gran aporte, en este caso, en lo que respecta al método etnográfico. Muestra claramente como este método está orientado a entender el sentido de la acción y lo que los sujetos hacen en su vida cotidiana. Un método que se vale del trabajo de campo como una herramienta poderosa para enfocar la mirada en aspectos concretos de la vida de las sociedades locales: toma de decisiones, los recorridos turísticos, encuentro entre colectivos y/u organizaciones, viajes de los actores locales, en fin, las posibilidades son prácticamente ilimitadas. En este sentido, el libro, representa una gran posibilidad de aprendizaje para estudiantes de turismo, antropología y geografía -por mencionar algunas disciplinas- quiénes pueden descubrir no solamente conceptos primordiales para su formación, sino, sobre todo, el desarrollo o proceso de una investigación que implica una camino reflexivo y de interacción constante con los actores locales.

Me quiero remitir ahora al capítulo 2 de la obra: “La turistificación de dos pueblos: Ek Balam y Yokdzonot”. El autor, señala que éstos son representativos de lo que pasa con la turistificación de los espacios rurales y otros pueblos del traspais; da cuenta de cómo los procesos de turistificación han respondido o expresan mejor dicho ciertas características: 1) el emprendimiento colectivo; 2) el financiamiento de infraestructura, más no de capacitaciones y aprendizaje; 3) la presencia de ciertos paisajes fácilmente “turistificables”: cenotes y sitios arqueológicos; 4) y también la coyuntura del denominado, en su momento, fin del mundo -en el año 2012-. En dicha turistificación es fundamental destacar el trabajo colectivo y voluntario a lo largo ya de varios años por parte de los actores locales, no hay que subestimar sus esfuerzos. Otra cuestión que destacar es el interés del Estado -a partir de ciertas instituciones como puede ser la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, actualmente INPI- en generar infraestructura turística en el extenso traspais. Sin duda, esta infraestructura ha representado una modificación del contexto, ha posibilitado al Estado generar las condiciones necesarias para que las poblaciones locales imaginen, piensen y deseen articularse a la actividad turística; lo que muestra Samuel, particularmente con el caso de Ek Balam y Yokdzonot es que ahí los deseos, por decirlo de alguna manera, coincidieron; justamente por la existencia de un deseo en las sociedades locales por parte del turismo y de que sus hijos, nietos se “anclen” al territorio a partir de esta actividad, es que ellos se han podido “apoderar” del desarrollo turístico. Ahora, en este proceso de modificación de los contextos no siempre resulta igual de bien para otras sociedades locales, ya que usualmente, este proceso



va acompañado de procesos de objetivación y subjetivación del ser étnico. Es decir, posibilita que actores externos generen discursos de reconocimiento que establecen qué ha de asumirse como indígena, en este caso como maya -quién es indígena, cuáles deben ser sus prácticas, sus tradiciones- y que a la par, los actores locales construyan su subjetividad, la imagen de sí mismos a partir de estos entramados discursivos. Afortunadamente hasta ahora, en los casos de las poblaciones ya mencionadas, el proceso de turistificación sigue respondiendo a una lógica comunitaria, local, territorializada. La pregunta es ¿cuánto tiempo más seguirá así? Esperemos que mucho.

Esta lógica comunitaria creo que responde a la “historia” de los propios sujetos locales con los cuáles se ha vinculado Samuel. En el capítulo 4, “Empoderamiento, liderazgos y redes colaborativas en el traspais de Cancún-Riviera Maya”, el autor retorna a los sujetos como actores principales de su estudio. Da cuenta de cómo sus “historias” de movilidad permiten explicar la puesta en acción de una serie de capitales -espaciales y de movilidad- en el proceso de tránsito al turismo alternativo y cómo al mismo tiempo eso les ha permitido a ciertos actores empoderarse económica, psicológica y socialmente hablando. Un elemento para destacar en estas “historias” de movilidad, por decirlo de alguna manera, es la clara topofilia de los actores sociales. De los ejemplos que aparecen en el capítulo en cuestión, es notorio que independientemente de su necesidad de trabajar en otros espacios como la Riviera maya, Cancún, u otros municipios del estado de Yucatán, las personas no abandonaron nunca el apego a su territorio. Se advierte un fuerte sentido de pertenencia, de sujetos territorializados, que sueñan con regresar o bien mantenerse en su “hogar”, en su “matria”, ese hogar por el cual, además, en algunos casos, tuvieron que “pelear”, por lo menos administrativamente hablando.

Hablando del empoderamiento, se destaca el caso de las mujeres, principalmente en Yodkzonot. Como bien indica Samuel Jouault: “el éxito del proyecto se debe a las mujeres...”. Se evidencia cómo las mujeres han logrado prescindir en lo económico de los varones y eso ha posibilitado que se afirmen como jefas de familia. Esto no es de menor importancia, si la actividad turística está permitiendo mejorar las condiciones de vida de las mujeres es muy importante que esto se siga fortaleciendo. No debemos olvidar que las mujeres muchas veces viven triple explotación, en tanto mujeres, en tanto madres y en tanto esposas; aminorar esa triple explotación a partir del empoderamiento en estos proyectos sociales de turismo es fundamental y esperemos que sea replicable en otros lugares.

En suma, *El traspais de Cancún-Riviera Maya. Lugares, actores y dinámicas* es una obra que supera en mucho las aproximaciones simplistas o impresionistas del turismo y su relación con las sociedades locales; aquí, en esta obra, los locales sí hacen turismo, la autenticidad se construye por diferentes actores,



los actores locales poseen agencia, no son pasivos, entre muchas otras cosas. Es una obra que sin duda debe ser de interés general de la población, pero sobre todo de aquellos que están forjando su camino en una licenciatura vinculada a la investigación del amplio fenómeno de la actividad turística. Creo que si hay cosas que replicar en los modelos turísticos, podemos encontrar las pistas en el trabajo de Samuel Jouault y principalmente en el trabajo -bien retratado en la obra- de la gente de las comunidades locales del traspais Cancún-Riviera Maya. ☸



Referencias

HARVEY, DAVID. 2004. *El Nuevo Imperialismo*. Madrid, Akal Ediciones, 175p.

JOUAULT, SAMUEL. 2021. *El traspais de Cancún- Riviera Maya. Lugares, actores y dinámicas*. Toluca: Universidad del Estado de México y Centro de Estudios Mexicanos, 274p.





El Atila de Madrid. La forja de un banquero en la crisis de la monarquía (1685-1715)

The Attila of Madrid. The forge of a banker in the crisis of the monarchy (1685-1715)

Joaquín Martos Crespo

Universidad de Oriente (México)

<https://orcid.org/0000-0003-2027-5311>

joaquin.martos@uno.edu.mx

Recibido: 2 de noviembre de 2022.

Aprobado: 11 de abril de 2023.

Andújar Castillo, Francisco (2021). *El Atila de Madrid. La forja de un banquero en la crisis de la monarquía (1685-1715)*. Madrid: Marcial Pons, Ediciones de Historia.

Tema: historia

El libro del catedrático de Historia Moderna de la Universidad de Almería (España) nos ofrece el análisis de un personaje olvidado por la historiografía hispana, a pesar de que alcanzó un poder muy amplio en cuestiones económicas, convirtiéndose en uno de los banqueros y prestamistas más importantes de Madrid acumulando un patrimonio de más de 23 millones de reales antes de morir. El protagonista en cuestión es Juan Prieto de Haedo, natural del Valle de Carranza, ubicado en las Encarnaciones vizcaínas.

¿Pero cómo Prieto logró obtener esa riqueza? Como señala Andújar Castillo, Prieto fue un hombre audaz, habilidoso que supo moverse en negocios que le permitía obtener beneficios inmediatos, y a silenciando parte de sus transacciones con el uso de testaferros de su confianza, que dieron lugar que solo haya algunos documentos sobre su figura, como el inventario de sus bienes que tuvo que hacer antes de su segundo matrimonio.

El autor, por tanto, analiza de manera microhistórica, a pesar que Andújar señala que no es un trabajo de esta índole metodológica, sino que, para él, es más bien reducir a una escala mínima la observación de un personaje. Pero a pesar de se negatividad a denominarlo así, para mi la investigación se aborda, tanto con el método microhistórico como prosopográfico permitiendo analizar de manera más amplia la estrategia que utilizó Prieto para enriquecerse, y obtener un gran poder sociopolítico sin llamar tanto la atención, a diferencia de otros banqueros y comerciantes de la época como Juan Goyeneche.

Andújar Castillo nos presenta en seis capítulos a un personaje atípico que llega a Madrid en 1677 y muere en 1715, y en ese pequeño lapso de tiempo teje un imperio económico a través de lo que el autor llama la Casa Prieto que se desmorona tras su fenecimiento.

Primeramente, nos hace una descripción de la llegada de Prieto a Madrid y cómo de manera paulatina se convierte en un individuo a tener en cuenta obteniendo el hábito militar de la Orden de Santiago como paso previo a otros puestos más importantes que demandaban tener cierto prestigio social. Su traslado a la capital del imperio hispano es muy similar a la mayoría de los navarros y vascos en el siglo XVIII. Es decir, bajo el amparo o protección de un familiar o un paisano que forman importantes redes sociales se encargarían de cuidarlo y ponerlo en contacto con miembros de la elite cortesana u otros comerciantes para ampliar sus redes de poder. En este caso, Prieto llega con apenas 16 años y cuenta con la ayuda de un religioso, Campillos, que lo pone en contacto con un gentilhombre, Gaspar Urbina. A pesar de sus buenos servicios tras un lapso de un año, Prieto decidió cambiar de aires y ponerse al servicio de otro paisano, Juan Monasterio, un importante hombre de negocios de Madrid, a merced del abasto de carne y lácteos. Bajo su cuidado se empezó a curtir el futuro hombre de negocios que dominaría Madrid, ya que Prieto observaría como Monasterio conseguía año tras año el abasto de carne de Madrid. Su aprendizaje fue amplio gracias a su habilidad y capacidad que le permitió que con apenas 24 años sustituyó a su mentor, quedando al frente de los negocios cuando Monasterio tenía que ausentarse.

Por lo que desde muy joven demuestra una gran pericia para adelantarse a los demás, como para aprender de los negocios que le permitía lucrarse a corto plazo, y no a largo plazo. Le interesaba ganar lo más pronto posible y poder invertirlo inmediatamente en otros comercios.

A partir de 1685, gracias a la influencia de su mentor, consigue su primer contrato individual, que le permite poder casarse con Mariana Monasterio, que a pesar de la coincidencia del apellido no tenía parentesco con su protector. Los beneficios y el paulatino abandono de Monasterio de los negocios en la capital, permitió que Prieto a partir de 1696 monopolizase el abasto de carne, sebo, cera, vino, entre otros productos básicos de Madrid.

Prieto veía que sus éxitos se ampliaban, pero también empieza a tener algunos reveses, como que, a la hora de adquirir el hábito de la Orden de Santiago, en primera instancia sería desaprobado, pero tras la obtención de una dispensa papal la conseguiría, pero de esta manera, era algo embarazoso, un borrón en la hoja de servicios de un hombre de negocios, de un hombre influyente económicamente, por lo que había que buscar un remedio para limpiar esa mancha de su historial.



La negatividad inicial se debió a una serie de declaraciones en su contra de algunos de sus vecinos y hablaban que su familia tenía las manos “manchadas” de carbón como de sebo. Pero a pesar de ello, finalmente, lo pudo obtener el hábito el 25 de octubre de 1699, asistiendo como testigos destacados miembros de la élite cortesana. La obtención del hábito era un paso previo ya que su aspiración principal era la adquisición por la vía pecuniaria la Contaduría Mayor del Consejo de las Órdenes, oficio que lo consiguió en el año de 1702, y a partir de ahí su crecimiento económico se aceleró.

Otro éxito, en cuestión familiar, sería el doble matrimonio que orquestó tras su viudez. El poder económico lo tenía, pero no el nobiliario, por lo que orquestó un doble enlace con la familia Marqués de Gallegos de Huebra. Prieto se casaría con la hija del marqués, de apenas 18 años, mientras la hija de Prieto contraería nupcias con el primogénito. Era un matrimonio desigual en cuestiones económicas, y ello se puede observar en la desigualdad de las dotes aportadas por ambas familias, pero el enlace era beneficioso para ambas partes.

Unas de las claves para su ascenso económico se debían a que Prieto no mostraba tal poder, sino que vivía en una especie de austeridad, sin demostrar lujos, y prefería vivir en una casa de alquiler, y no en ostentosos palacios, como ocurría con otros banqueros, como era el caso de Juan Goyeneche. Como se mencionó anteriormente, Prieto solo buscaba negocios que le reportasen beneficios inmediatos, por lo que no invertía en tierras, ni en tener ganaderías. No quería ser un ganadero o hacendado, sino comprador, comprar ganado y obtener rendimientos de ellos y poder invertir de nuevo en otros negocios que le dieran más ganancias. Entre sus grandes negocios destacaría la tesorería de maestrazgos, arriendos, créditos, alquileres, préstamos a la Corona como a los cortesanos con un interés del 5 al 8%, que le reportaba pingues beneficios.

Por otro lado, el comercio americano, en un primer momento debido a su complejidad como a que los beneficios no eran tan directos, no estaba dentro de sus intereses en un primer momento, pero en enero de 1713 rompió esta situación haciéndose cargo de los impuestos antiguos y modernos del chocolate, cacao, vainilla y azúcares, comprando, igualmente, arrobas de cacao de Honduras valoradas en 7 millones de reales, cifra nada despreciable. Pero, sin lugar a dudas, uno de sus grandes negocios que aprendió de Monasterio fue el del abasto de carne a través del sistema de obligaciones. A pesar de algunos periodos críticos como el del Motín de los Gatos de 1699 que provocó que aparecieran diferentes pasquines en su contra, o las cuantiosas pérdidas de los años de 1701 a 1703, poco a poco fue saliendo de ese periodo oscuro, y desde 1703 hasta 1715 serían sus años de máximo esplendor gracias a que amplió su empresa al ámbito de los arrendamientos y también le benefició de manera amplia la obtención del cargo de Contador Mayor del Consejo de las Órdenes, como se dijo anteriormente, a cambio de 106000 ducados.



Su poder económico provocó algunos momentos de conflictividad con algunos vecinos, como ocurrió con el corregidor de Madrid que lo acusaba de ser austracista, algo que si lo era. Las denuncias del corregidor dieron lugar que Prieto tuviera que refugiarse seis meses en el convento de la Merced, en donde buscó una estrategia creíble para salvar su dignidad, alegando que permaneció en Madrid para seguir abasteciendo a la población de carne, como era su obligación.

Tras esta victoria, se dedicó a darle más importancia a los censos consignativos, o sea a los préstamos de dinero bajo un interés fijo, como a la emisión de efectos, es decir comprar deuda a los ayuntamientos. Todo ello, le facilitó un tráfico de efectos y crear importantes redes comerciales y sociales con las élites cortesanas. Entre sus “clientes” destacaban el Marqués de Almazará que firmó una escritura de obligación de 219000 reales, o el obispo de Segovia por 150000 reales. Pero para que toda maquinaria funcionase a la perfección necesitaba de gente de confianza, como un equipo de trabajadores que se ubicaban en diferentes regiones, por lo que Andújar estima que en salarios Prieto desembolsaba al año 128383 reales, a lo que habría que añadir las dádivas o regalos que le realizaba a diferentes sectores de la corona para obtener beneficios en sus negocios.

Su empresa llegaba diferentes rincones de Madrid, Castilla, Galicia o Toledo, entre otros, por lo que necesitaba gente de confianza, como se mencionó, por lo que primaba e influía el paisanaje, destacando a Pedro de Aguirre Undona, Juan de los Heros o José Serrano, que serían sus testaferros, liderando sus principales negocios. Pero a pesar de la gran confianza que les daba a sus trabajadores, debido a su vínculo, tuvo algunos problemas con algunos de ellos, como fue con el cajero Pedro Pando que lo defalcó, como con su propio hermano, Diego Prieto que tras su enlace matrimonial decidió separarse de la empresa que tenía en conjunto con su hermano teniendo algunos problemas legales por los beneficios mutuos. Otros problemas que tuvo fueron con algunos religiosos por el abasto, como con el Marqués de Mejorada, que del mismo modo era el Secretario de Estado y Despacho Universal, por los aprovechamientos de los pastos de una dehesa propiedad del secretario, pero arrendada por Prieto.

Estos conflictos no le impidieron seguir creciendo en sus beneficios económicos como cerrar otros negocios y contratos como fue la provisión de las galeras poco antes de fallecer, ganándole el contrato al todopoderoso Juan de Goyeneche, su gran competidor, como fiel felipistas, a diferencia de nuestro protagonista más vinculado al bando de los Austrias.

Pero todo su imperio se desmoronó a partir del 8 de diciembre de 1715 con su fallecimiento, provocando un fuerte conflicto entre sus herederos por el reparto de los bienes que concluyó cuatro años después de su fenecimiento tras diferentes litigios. Tras su fallecimiento disminuyeron los negocios crediticios y



la Casa Prieto fue sustituida por la Casa Gallegos que se mantuvo los primeros años gracias a la labor de Serrano.

Podemos concluir señalando que este trabajo de Andújar Castillo viene a presentar un parteaguas en la historiografía, no solamente por su metodología sino por la información que nos presenta abriendo nuevas vías de investigación sobre los banqueros, los financieros que en muchos casos es olvidada por la historiografía, pero gracias al cruce de fuentes, tanto notariales como denuncias se puede reconstruir su vida y obra. Nos podemos preguntar si en Nueva España hay algún personaje de este calibre. Seguramente, caso no faltaran, pero hay que rastrearlos y hacer un profundo análisis metodológico sobre su impacto. A la mente, me viene ahora los miembros de la familia Vértiz con Juan Miguel y Francisco, que tiene casos similares a los de Prieto, que llegan algunos de sus miembros a México protegidos por un paisano, religioso, y a partir de diferentes enlaces matrimoniales pudieron atesorar una fortuna, que se extendió con su sobrino Juan José que se convirtió en gobernador y capitán general de Yucatán en 1715 por la vía venal, y en 1735 fue provisto, igualmente, como gobernador de Nueva Vizcaya. ☼



Año 9, vol 9, Núm. 18 julio - diciembre 2023 | ISSN: 2448-5241

Antrópica

Revista de Ciencias Sociales y Humanidades



EDITORIAL

Gabriel Angelotti Pasteur

Resiliencia y cambio: Antrópica en la Era Postpandémica

ARTÍCULOS ACADÉMICOS

Víctor Hugo Ramos Arcos

Jóvenes profesionistas mayas en el diálogo de saberes: interculturalidades, resignificaciones generacionales y desigualdades

Jesús Solís Cruz

Autodeterminación indígena, autonomía política y federalismo en México. Pensar desde Chiapas los nuevos retos de los gobiernos indígenas locales

Delmar Ulises Méndez-Gómez y Emilio Pérez Pérez

Voces desde los territorios: "Carretera de las Culturas" San Cristóbal de Las Casas-Palenque y el sentipensar de los pueblos originarios en Chiapas

Tomás López Ramírez

La historia sociocultural de la salud y la enfermedad como herramienta para entender la evolución de la comunicación sanitaria en México. Una revisión de la literatura

José Antonio Abreu Colombri

Entrevista a Barbé Riesco: La divulgación cultural y la información especializada en temática religiosa

FOTOGRAFÍA ETNOGRÁFICA

Armando Rangel Rivero y Vanessa Vázquez Sánchez

Las fotografías como evidencias de respuestas adaptativas ante eventos ambientales extremos: dos estudios de caso en Cuba

Margarita Rosales González y Gabriel Benavides Rosales

La feria de semillas regresa, Chacsinkín 2002-2022

RESEÑAS

Yassir Jesús Rodríguez Martínez

El proceso de turistificación en el traspas de Cancún-Riviera Maya: mirada a los actores locales

Joaquín Martos Crespo

El Atila de Madrid. La forja de un banquero en la crisis de la monarquía (1685-1715)

DOSSIER

Silvia Carina Valiente y Gilberto Ferreira da Silva

Presentación dossier:

Hacer decolonial y geopolíticas del conocimiento ancladas en el lugar

Ariel Pereira Da Silva Oliveira

Pensando la construcción de las masculinidades desde la dimensión socioespacial: ¿Qué pueden revelar las dinámicas de un gimnasio de musculación?

Victoria Pasero Brozovich

De la voz compartida a la experiencia apropiada. Una auto-etnografía sobre prácticas feministas como pistas de vida

Cintia Rodríguez Garat

Violencia interseccional en lxs cuerpxs-territorios de las mujeres indígenas

Martin Nicolas Sotiru

Agroecología como respuesta territorial en clave decolonial: aproximaciones desde el cinturón hortícola platense



Contacto: revista.antropica@gmail.com
Disponible en: www.antropica.com.mx